في رحاب الإسلام

الشيخ محمد حسن آل ياسين



منشورات دار مكتبة الحياة
بيروت - لبنان



مسائل فلسفية

بين

المادية و الإسلام



منشورات دار مكتبة الحياة
بيروت - لبنان

١٤٠٥ هـ - ١٩٨٤ م

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على سيد خلقه وخاتم انبيائه محمد ، وعلى آله الطيبين الطاهرين .

وبعد :

هذه مجموعة بحوثٍ لم تُكتَب مرة واحدة كما يفعل المؤلفون فيما يعنٌّ لهم أو يُعْنَوْن به من موضوعات ودراسات ، وانما توزَّعتها ـ خلال عقد من السنين ـ أوقات متفرقة ، وبعث على تحريرها اثناء تلك المدة دوافع متعددة ، إذ كان منها ما قُصد به وجه العلم والبحث عن الحقيقة حين كُتِب ، ومنها ما أُريد به البيان والايضاح ردّاً على بعض مَنْ تناول الفكر الديني بالحديث أو تطاول عليه . وكان هذا الاختلاف والتعدد في الأوقات والبواعث هو السبب فيما قد يثير انتباه القارىء الكريم من تكرار عرض بعض المسائل والأفكار في أكثر من واحد منها ، ممّا كنتُ أحسُّ حين الكتابة من حاجة البحث الماسة اليه وضرورة الخوض فيه لارتباطه الوثيق بصميم موضوعه .

وقد أوتي معظم هذه البحوث ـ فيما يبدو ـ قسطاً لا يستهان به من القبول والاقبال ، فرُزِق حظ الطبع والانتشار في أكثر من عاصمة عربية ، ثم رُزق حظ اعادة الطبع في بعض هذه العواصم أكثر من مرة ، ولله الشكر والمنّة من قبل ومن بعد .

ولّما كانت هذه الدراسات بمجموعها تتجه نحو موضوع واحد هو مناقشة

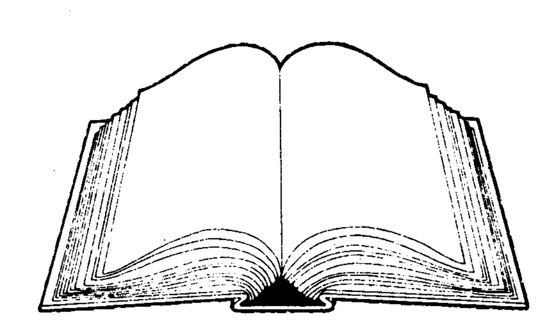
الماديين في مجمل ما ذهبوا اليه وحاولوا البرهنة عليه من قضايا الخَلْق والوجود ، أو في العقيدة الالهية وما يتعلق بها ويمتُّ اليها بتعبير أوضح ، رأيت من الراجح اخراجها في كتاب واحد ، يجمع شملها المتفرق واشتاتها الموزعة ،ويتيح لطالبها سهولة ذلك ويُسْره . كما رأيت أن يكون عنوانها الشامل الجامع مقتبساً من لُبِّ ما عُنيت به موضوعاتها ومطارحاتها ، ودارت عليه محتويات ابوابها وفصولها . وهكذا كان هذا الكتاب .

والله تعالى هو المحمود على ما أفضل به من نعم وآلاء ، والمسؤول في أن يجعل في هذا المجموع ما ينفع قارئه ويثيب كاتبه ، وأن يوفق للمزيد مما يرضيه ، انه خير منعم وموفق ومعين وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .

العراق بغداد ـ الكاظمية :

٢٧ / رجب / ١٤٠٣ هـ

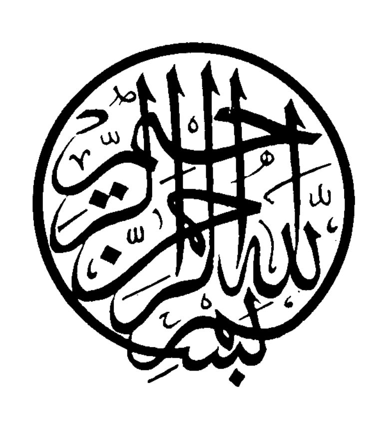
محمد حسن آل ياسين



المـَادة
بَينَ الأزليّـَة وَالحُدُوث

طُبع هذا البحث ـ مستقلاً ـ عدة مرات :

○ الطبعة الأولى : بغداد ١٣٩٤ هـ ـ ١٩٧٤ م .
○ الطبعة الثانية : بيروت ١٣٩٤ هـ ـ ١٩٧٤ م .
○ الطبعة الثالثة : بغداد ١٣٩٧ هـ ـ ١٩٧٧ م .
○ الطبعة الرابعة : القاهرة ١٣٩٧ هـ ـ ١٩٧٧ م .
○ الطبعة الخامسة : بيروت ١٤٠٠ هـ ـ ١٩٨٠ م .


بسم الله الرحمن الرحيم

دأب الانسان منذ احتضنه سطح هذا الكوكب على التأمل في كل ما يحيط به من عوالم الخلق والابداع ، وما يقع عليه بصره من مشاهد التصميم المدهش العجيب . . . في الأرض وفي السماوات . . . في عالم الأحياء وفي عالم الجمادات .

كيف وُجِد كل ذلك ؟

هل حدث صدفةً أم عن قصدٍ وتصميم ؟

وهل من المعقول أن يخضع وجود العالم بأجمعه وبكل مَنْ فيه وما فيه الى الصدفة العمياء ؟ !

واذا كان عن قصد وتصميم فمن هو هذا المصمِّم القادر على ذلك كله ؟

هل هو جسم مادي أم شيء فوق المادة ؟

وهل يمكن للمادة ان تصنع نفسها بنفسها ، وبدون حاجة الى أي تدخل خارجي في ذلك ؟ !

وهل . . . وهل . . .

وهكذا يستمر التساؤل في ذهن الانسان ويستمر ،ثم يزداد هذا بازدياد تطوره العقلي على مر العصور ، تساؤلاً وتطلعاً نحو معرفة هذا السر

العظيم وحل هذا اللغز المغلق .

وتوالت الأجوبة على هذه الأسئلة جيلاً بعد جيل .

اجابت الفطرة . . .

واجاب الدين . . .

واجابت الفلسفة . . .

ومع ذلك كله فما زال الانسان يتطلع الى المزيد ، لأنه لم يملأ - بعد - فراغ فكره ولم يشبع نهم تطلعه .

وما فتىء يتساءل ويتساءل : من هو الموجد ؟ وما الدليل عليه ؟

ولسنا في هذا الكتاب بصدد الدخول في التفاصيل كلها ، فقد اودعنا الكثير منها في كتابنا « الله بين الفطرة والدليل » فلا نكرر ولا نعيد .

ولكن الذي استوقفنا هنا - فرأينا ضرورة البحث فيه - جواب معين تبنته احدى الفلسفات المعاصرة لتحل به هذه المعضلة ، فتنهي الحديث فيها من الجذر ، وتغلق ابواب التساؤلات الدائرة الحائرة غلقاً محكماً لا تحتاج بعده - في زعمها - الى اعادة نظر او تكرار كلام .

وخلاصة ذلك الجواب : ان المادة قد وجدت دائماً ومنذ الأزل ، ولذلك فهي سبب الأسباب وعلة العلل والموجد الأول للأشياء !

اما انها كيف وُجدت ؟ ومن اوجدها ؟ وكيف تحركت ؟ ومن اودع فيها قابلية الحركة ؟ ومن طوَّرها ؟ وكيف وضع لكل شيء نظامه وقانونه ؟ فذلك بأجمعه مرفوض من قبل العلم ، لأنه يجر بطبيعته الى الايمان بالغيب .

وليس من شيء يكرهه العلم المادي ويحاربه اشد الحرب مثل « الايمان بالغيب » ؟ !

وما ادري هل يسمح لنا هؤلاء « العلماء » ! أن نتساءل - ونحن في اول

الحديث ـ عن سبب فرارهم العجيب من كلمة « غيب » وعن مبررات عدائهم العنيف لمسألة « اللجوء الى عالم الغيبيات » .

الأن حروف كلمة « غيب » غير متناسقة مثلاً ؟

ام لأن فيها « وقعاً » مزعجاً تنفر منه الأسماع الشفافة المرهفة ؟

ام ان هناك سراً دفيناً لم يحاولوا الافصاح عنه حتى اليوم !!! .

وهل يجد المفكر المحايد فرقاً بين الايمان بـ « الغيب » المنتمي الى الله تعالى و « الغيب » المنتمي الى « افتراض » ازلية المادة ؟

ولماذا يجب الأخذ بالثاني ـ بلا برهان طبعاً ـ دون الأول ؟ وكيف ؟

لعل هناك من يتطوع للاجابة على هذه التساؤلات فيقول :

ان العلم المادي انما رفض الاعتراف بالغيب لأن ميدانه هو المحسوس الملموس الخاضع للنظر والتجربة ، يبدأ به وينتهي اليه ، ولا شيء غير ذلك .

ونحن نقول : ذلك ادعاء غير صحيح . فماهيات الأشياء لم يعرفها العلم الحسي ولن يعرفها مهما مرَّ الزمان .

ان العلم يلاحظ ويدوّن الملاحظات : يلاحظ ـ مثلاً ـ ان صعود الجبل اشق من النزول منه ؛ وان رفع حجر على الظهر اصعب من رفع عصا ، وان التفاحة تقع من شجرتها على الأرض ، وان القمر يدور معلقاً في السماء .

وهي ملاحظات لا تبدو بينها اية علاقة بالنظرة الساذجة .

ولكن نيوتن حينما طلع على العالم بجاذبيته ، ارتبطت هذه الملاحظات بتلاحم كامل لتصبح شواهد دالة على هذه الجاذبية .

انها نظرية فسرت لنا الواقع .

ومع ذلك ، فهذه الجاذبية « غيب » لا يعرف كنهها احد .

والالكترون . . .

والذرة . . .

والموجة اللاسلكية . . .

لم نر منها شيئاً ، ومع ذلك فنحن نؤمن بوجودها اكتفاء بآثارها ، ونقيم لها المعامل والمختبرات والدراسات المتخصصة ، في حين انها بالنسبة الى حواسنا غيب في غيب[1] .

ولو رجع القارىء الى بحث الاساتذة السوفييت الموسع في النظرية الفلسفية عن العالم لرأى كيف يتحدث هؤلاء حديثاً مسهباً عن وجوب اللجوء الى « معونة التفكير التجريدي او المعرفة المنطقية » ، وعن الفيزياء التي « تستعمل مفاهيم السرعة والكتلة وكمية الحركة والطاقة وغيرها وكل هذه المفاهيم تجريدات علمية ، فلن تجد في الطبيعة سرعة ولا طاقة ولا كتلة بشكل صرف » . وعن هذا التجريد الذي « يسمح بفهم الواقع فهماً أعمق . . للمواد المفردة نتمكن من معرفة اساسها العميق ، جوهرها. . . »[2]

مما لا حاجة الى نقله بالتفصيل .

وهكذا يتجلى ان حدود العلم التجريبي مقتصرة على التعرف بالعلاقات والمقادير ، وان هذا العلم لا يستطيع ان يرى « جوهر » اي شيء او « ماهيته »

---

(١) يقول المفكر المسلم وحيد الدين خان :

« ان جميع النظريات المسلَّم بها في العلم ـ بدون استثناء ـ لا يمكن مشاهدتها أو تجربتها . . . ان كل تلك النظريات تستند على تجارب خارجية ومشاهدات غير مباشرة فهنا ـ أيضاً ـ الرابط بين التجربة والنظرية هو الاستنباط . وعلى سبيل المثال : عندما يقول العالم ان الكهرباء معناها تدفق الأليكترون ، فليس معنى قوله انه قد شاهد الأليكترون بمنظاره يتحرك في احدى الكابلات . . . ان هذا القول ليس الا تفسيراً لذلك الواقع المعروف الذي نشاهده عندما تضيء اللمبة وتدور المروحة وتتحرك مصانع بأكملها بمجرد ضغطنا على زر واحد . فالذي جرَّبناه في الحقيقة لم يكن الا مظهراً خارجياً ، وهو الذي أتاح لنا استنباط حقيقة اخرى . ومن هذه الزاوية نجد ان كل النظريات العلمية فروض قياسية محضة » . الدين في مواجهة العلم : ٢٣ ـ ٢٤ .

(٢) الناس والعلم والمجتمع : ٣٥ ـ ٣٦ .

او « كنهه » بالمعنى الفلسفي للجوهر والكنه والماهية .

انه دائماً يتعرف على الاشياء من ظواهرها ويتحسسها من خارجها ، ومع ذلك فهو يحتضن بنظرياته كل الماهيات ويفترض لها ما شاء من فروض .

اذن . فنحن اليوم في عصر العلم الغيبي والضرب في عالم الاحتمالات، وليس للعلم ـ والحال هذه ـ ان يحتج على الغيبيات بعد ان غرق فيها الى اذنيه[1] .

ويجب ان لا يفوتنا ونحن نسجل على العلم جهله بالماهيات ـ وان كنّا نعترف له بالتقدم العظيم في معرفة الظواهر ـ ان نشير الى جانب رئيس ومهم في هذا الموضوع لا بد للقارىء من ان يكون على إلمام كامل به قبل الدخول في صلب البحث فنقول :

قد يتصور متصور ان هناك اسلوباً للاستدلال في الفكر الديني هو غير الاسلوب الذي يسلكه البحث العلمي في عملية البرهنة على صحة النتائج التي يتم التوصل اليها في كل حقول المعرفة العلمية المعاصرة .

وقد يزعم زاعم : « ان الطريقة العلمية في الوصول الى معارفنا وقناعاتنا عن طبيعة الكون ونشأته وعن الانسان وتاريخه تتنافى تماماً مع المنهج الاتباعي السائد في الدين[2] .

وقد يخرج علينا « خارج » من بين الراكضين وراء (المودة) فيذهب الى التأكيد على التناقض بين العلم والدين « ذلك التناقض الـذي يتضح من

---

(١) من أطرف ما قرأت في ضمن مخطط الحملة على الغيب مقال منشور في جريدة الجمهورية العراقية في عددها الصادر يوم ٧ / ١١ / ١٩٧٣ م في تأبين الدكتور طه حسين يقول فيه كاتبه ما نصه : « استراتيجية طه حسين اعتمدت على نزع الغيبيات والأوهام من تاريخ الادب » . وبودي لو شرح الكاتب في بحث او مقال اخر ماذا يعني بـ « غيبيات الادب » و بـ « الأوهام » المعطوفة على الغيبيات وبطريقة نزعها التي أثارت اعجابه ! .

(٢) نقد الفكر الديني : ٢٢ .

كونهما ـ اي العلم والدين ـ نمطين مختلفين من أنماط التفكير . فلكل منهما طريقته المستقلة في النظر الى الظواهر وفي تحديد طبيعتها وفي طريقة بحثها وفي مقياس التحقق من صحة النتائج التي يتوصل اليها »[١]

وقد يحاول هذا « الخارجي » ان يؤكد ذلك الزعم بتوضيح اكثر فيقول :

ان الطريقة العلمية تنظر الى كافة الظواهر في الوجود على انها ذات وجود واقعي يتحقق في الواقع ، وان لها قوانينها وأسبابها وخواصها المستقلة الواقعية . . وأما طريقة التفكير التي يتميز بها الفكر الديني بمختلف انماطه ومراحله انما تنظر الى ظواهر الواقع الموضوعي على أنها نتيجة لظواهر اخرى ذات طبيعة مغايرة تعلو على التحقق التجريبي . . . لأنها تتجاوز حدود ادراك العقل البشري[٢] .

فهل هذا صحيح ؟

في الواقع ، ان المنهج او الخط العام لايمان المتدين بالله تعالى لا يختلف مطلقاً عن المنهج او الخط العام الذي يسير عليه الحسيون في ايمانهم بالحقائق العلمية .

فالعالم الطبيعي عندما يقف على ظاهرة من الظواهر الخارجية يسارع الى دراستها وسبر غورها بدقة وامعان ، فيستنبط من ذلك ـ بما لديه من أدوات العلم والعقل والتأمل ـ قاعدة عامة تشمل سائر المفردات المتشاكلة مع تلك الظاهرة ، وتكون هذه القاعدة العامة قائمة على دعامتين :

الاولى ـ الحس او الأثر الخارجي ، أي الظاهرة المدروسة .
الثانية ـ العقل ، أي التعميم والاطلاق في الحكم نتيجة التعمق في دراسة الاثر الخارجي المشار اليه .

---

(١) نقد الفهم العصري للقرآن : ٦ ـ ٧ .
(٢) المصدر السابق : ٧ .

ويلخص الكتاب الديالكتيكيون ذلك بقولهم :

« هل نعتبر الاليكترون والفوتون الموجودين خارج وعينا واللامدركين بأعضاء حواسنا ، هل نعتبرهما رغم ذلك مدركين باحساساتنا . . لا شك انه يمكن ويجب اعتبارهما كذلك . ان التعريف لا ينصبُّ على الطريقة بالذات التي يجب ان يؤثر بها هذا الشيء المادي أو ذاك على أعضاء حواسنا . . . ان ادراكها ممكن عند الاستعانة بأجهزة خاصة مهمتها تحويل تأثير الأشياء المعينة ، وهو التأثير الذي لا تدركه حواسنا مباشرة ، تحويله الى شكل يمكن ادراكه[1] .

وليس من معنى مقصود بهذا النص الديالكتيكي الا ان الشيء إما أن يكون محسوساً فيدرس ـ على ضوء الحس ـ كظاهرة من الظواهر الطبيعية . وإما ان يكون غير قابل للادراك بأعضاء حواسنا فيدرس اثره الخارجي ـ في ضوء الحس ايضاً ـ ، وان كان الأصل غير قابل للادراك بالحواس .

والمؤمن بالله تعالى سائر على المنهج نفسه ايضاً في ايمانه بالمبدأ الاعلى ، لانه لا يصل الى ايمانه هذا الا من طريق البحث والاستعانة بأدوات العلم والعقل والتأمل ، اي ان ايمانه يقوم على دعامتين ايضاً :

الاولى ـ الحس او الأثر الخارجي ، أي المخلوقات على اختلاف اجناسها وأنواعها ، والقنونة العامة لشؤون الطبيعة .

الثانية ـ العقل ، أي الحصر العقلي بعد بطلان الدور والتسلسل اللانهائي وسائر ما تعلل به المنكرون .

ويقول الدكتور ولتر اوسكار لندبرغ في بيان ذلك :

« ان الطريقة العلمية تقوم على اساس انتظام الظواهر الطبيعية والقدرة على التنبؤ بها في ظل هذا الانتظام ، ونستطيع ان نقول بكل دقة : ان هذا

---

(١) المادية الديالكتيكية : ٨١ .

الانتظام في ظواهر الكون والقدرة على التنبؤ بها ـ وهما الأساسان اللذان تقوم عليهما الطريقة العلمية ـ هما في الوقت ذاته اساس الايمان[1] ».

واذن . فليس هناك منهج اتباعي سائد في الدين كما زعم الزاعمون ، وليس العلم والدين نمطين مختلفين من انماط التفكير كما ادعى المدعون ، وانما هو منهج عقلي حسي علمي برهاني هو بنفسه المنهج الذي يسير على هداه العلماء في تقرير الحقائق العلمية كلها .

وكيف يكون للدين منهج اتباعي ، وهذا كتاب الله الخالد ينادي الناس جميعاً بضرورة تحرير العقول من الجمود والتعصب والتقليد ثم دراسة هذا الكون على هدى التفكير الواعي المتحرر من سائر البؤر والرواسب الجاهلية السود . انه يقول :

﴿ قل : انظروا ماذا في السماوات والأرض ﴾ .

﴿ أو لم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض ﴾ .

﴿ الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السماوات والأرض ﴾ .

الى عشرات من الآيات الكريمة الآمرة بالنظر والتفكير والتدبر العميق (٢) .

---

(١) الله يتجلى في عصر العلم : ٣٣ .

(٢) عندما يتضح ما ذكرناه في الأعلى لا أجد في نفسي حاجة الى التعليق على ما يقوله الدكتور جورج حنا في كتابه قصة الانسان : ٢٥٧ من ان « الروحانية هي خضوع لهذه القدرة المعصومة . . فلا دخل للعقل البشري بالتطفل في تحليل موحياتها » ، فان كان يقصد بالموحيات ، وجود الطبيعة وما احتوت عليه ، فقد ثبت اننا مأمورون دينياً بفحصها وبالنظر والتعمق فيها ، وان كان يعني بالموحيات ، الأوامر والنواهي في الشرائع السماوية ، فذلك ما يجب الايمان به عن قناعة ويقين . أما اذا كان يهدف من كل ذلك الى التشكيك والتهويش المتعمد فأين العلم ؟ واين الموضوعية ؟ وأين التطبيل والتزمير للمنهج العلمي في البحث ؟ .

وكلمة يجب ان تسجل هنا :

ان المتنازعين عندما يريدان اقامة البرهان على المسألة المتنازع عليها فلا بد من اختيار الحجة المتفق عليها بين الطرفين .

وحيث ان مسألة المصدر الأول للأشياء لا يمكن البرهنة عليها الا من طريق العقل والدليل الفلسفي ، فلا بد من ان نسير ـ إلهيين وماديين ـ على هذا المنهج . اما التجربة ـ وهي التي يعدها الفكر المادي اساس الاستدلال الأول والأخير ـ فانها لا تستطيع نفي ما يقوله الفكر الديني ولا اثبات ما يقوله الفكر المادي . لأن نقطة النزاع بين الطرفين ليست هي الحقائق العلمية المكتشفة التي يمكن اخضاعها للتجربة لمعرفة الخطأ والصواب فيها ، ولأن هذه الحقائق الخارجية المسلمة ليست هي الحقائق المجردة المتنازع عليها .

واذا كانت مسألة المصدر الأول للأشياء لا تخضع للمختبر والتجربة حتى في رأي أشد الماديين تطرفاً فلا بد ـ اذن ـ من رجوع الطرفين الى البرهان الفلسفي لتحديد النتيجة والتسليم بما يؤدي اليه ذلك البرهان .

اما ما قاله بعض الماديين من أن « العلم في جذوره ينفي وجود قوى خارقة للطبيعة[1] » فيجب اعتباره نكتة للتسلي والمزاح ، اذ كيف يستطيع المختبر أن ينفي وجود قوى غير مادية لا يمكن اخضاعها للتجربة والفحص والتحليل .

ويجدر بنا ـ بهذه المناسبة ـ ان لا تفوتنا الاشارة الى جانب مهم قد يخفى على بعض القراء يتعلق بمسألة الفروق المتصورة بين الفكر المادي والفكر الديني في ميدان العلوم .

والحقيقة ـ ونقولها بملء الفم ـ انه ليس بين الفكر الديني والفكر المادي اي فرق او اختلاف في الحقل العلمي وفي سائر المجالات التي برهنت عليها

---

(١) المادية الديالكتيكية : ٨ .

التجربة . وان حاملي هذين الفكرين يلتقون ـ اوثق لقاء ـ في الاقرار بكل ما هو ثابت وصحيح .. سببُ الخسوف والكسوف صحيح ... سبب المطر صحيح ... وهكذا .

ويكون معنى ذلك ـ بايضاح اكثر ـ انه ليس في الحقل العلمي فكر ديني وفكر مادي ، بل فكر متفق على صحة كل الجوانب الايجابية للعلم واكتشافاته .

اما الخلاف الموجود فانما هو في جانب النفي ، حيث يرى الفكر الديني ان هناك وجودات مجردة عن المادة لا تخضع للتجربة ولا يمكن فحصها مختبرياً ، مثل الروح ، ومثل الادراك . والفكر المادي ـ بحكم كونه مادياً صرفاً ـ قد نفى ذلك كل النفي ، لأنه لا يؤمن بغير حقله الحسي التجريبي ، وقد فحص جسم الانسان بكل دقة وراقب كل عملياته واجزائه فلم يجد فيه شيئاً اسمه روح او فكر او ادراك ، بل لم يجد فيه اي شيء خارج عن المادة وعالمها المحسوس الملموس .

ولكن الفكر المادي ـ وقد مرت عليه سنون كثيرة ـ ادرك ان هذا النفي خلاف بديهة الانسان وادراكه المباشر فاضطر الى التراجع عن انكاره ذاك دون ان يعلن التراجع ويعترف به بصريح العبارة . ولذلك نجد ان الاساتذة الماركسيين المحدثين قد اختاروا التعابير الآتية في هذا الموضوع :

« ان العمليات الفيزيولوجية الجارية في المخ المفكر ، وان التفكير الواعي .. عملية واحدة وحيدة ، والوعي هو حالتها الداخلية .. وعلى هذا لا يمكن اطلاقاً الفصل بين الوعي والمادة المفكرة . وفي الوقت نفسه لا ينبغي النظر الى الفكرة ، الى الوعي ، على أنه مادة ، او شيء ما مادي . وهذا خطأ الماديين العاميين[1] » .

وعلى الرغم مما في هذا النص من تضارب عجيب بين جملتي « لا يمكن

---

(١) المادية الديالكتيكية : ١٣٦ .

اطلاقاً الفصل بين الوعي والمادة » و « لا ينبغي النظر الى الوعي على انه مادة » فهو تراجع واضح عن ذلك التصلب المادي السابق واعتراف بوجود اشياء لا ينبغي النظر اليها على انها مادة او شيء ما مادي .

وانه لتراجع يبشر بخير .

ومما يزيد في ايضاح صورة هذا التراجع اعتراف هؤلاء الاساتذة في مكان آخر من بحثهم بأن الطاقة شيء غير مادي ، فهم يقولون :

« صحيح أننا في كثير من قضايا العلم ، التي يعتبر فيها تحليل الناحية الطاقية للعمليات ، امراً اساسياً ، نستطيع (وهو ضروري احياناً) التجرد من البنية الذرية للمادة . ولكن هذا لا يبرر اطلاقاً ان نهمل على العموم ، الحامل المادي للطاقة »[1] .

وهذا النص صريح في ان الطاقة غير مادية ولكن هناك حاملاً مادياً للطاقة لا يصح اهماله .

وانه لتراجع آخر يبشر بكل خير .

ولولا تعبدهم الأعمى بمادية كل شيء لكانوا اكثر صراحة ووضوحاً في التراجع والاعتراف .

ومع ذلك كله . .

فمهما اقمنا من برهان وقدمنا من حجج فهي مرفوضة من بعضهم سلفاً ، لأنها تتصل بـ « ادعاء لاهوتي يهبط من وراء المادة ويلتف حول العلم ليعتبط الحقيقة الموضوعية متبرقعاً بموروثات ليس لها حظ من المعرفة العلمية الحقة »[2] على حد تعبير احد الكتاب الراكضين وراء (المودة) .

ولا بد ـ في نظر هذا الكاتب ـ أن نؤمن بكل ما يقتضيه « الافتراض »

---

(١) المصدر نفسه : ٩٧ .

(٢) نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي : ٤٩ .

وما يؤدي اليه التخبط ، من وجود الشيء الذي هو مادي وليس مادياً ، لكي نكون على اوفى « حظ من المعرفة العلمية الحقة » .

ولأن هذه الفظاعة في التخبط والتعبد الأعمى بالمادة قد بلغت حداً لا يصح السكوت عليه فان فيلسوفاً كروجيه غارودي لم يجد بداً من التصريح بـ « ان المادية لا تنكر ابداً وجود الروح »[١] . ولا بد انه قد اعترف بهذه الحقيقة غير المادية لادراكه بأن انكار ذلك هو الذي يلتف حول العلم ليعتبط الحقيقة الموضوعية متبرقعاً بأفكار لم يعد لها حظ من المعرفة العلمية الحقة ، وليس العكس .

ومهما يكن من أمر :

فـ « ان قاعدة الاثبات والنفي في مناقشات الخصوم لا تنطبق على هذا الموضوع . فليس للعقل البشري خصومة في الاثبات ولا خصومة في الانكار . وليس على احد عبء الدليل كله ولا على احد عبء الانكار كله في البحث عن حقيقة الوجود . . وربما كان المنكر هنا هو صاحب الادعاء وهو احق الخصمين بالجهد في طلب الدليل ، لأنه اذا قال ان المادة قادرة على كل تدبير نراه في هذا الكون فليس كلامه هنا مجرّد انكار لوجود الله او التزام للخطة الوسطى بين الاثبات والانكار »[٢] .

« أما العلوم الطبيعية نفسها فليس من شأنها ان تخول اصحابها حق القول الفصل في المباحث الالهية والمسائل الأبدية ، لأنها ـ من جهة ـ مقصورة على ما يقبل المشاهدة والتجربة والتسجيل ، ومن جهة اخرى مقصورة على نوع واحد من الموجودات ، وهي بعد هذا او ذاك تتناول عوارض الموجودات ولا تتناول جوهر الوجود ، وهو لا يدخل في تجارب علم من العلوم »[٣] .

---

(١) النظرية المادية في المعرفة : ٣٠ .
(٢) الله للعقاد : ٢١٤ .
(٣) المصدر نفسه : ٢٨٢ .

ومما تجب الاشارة اليه في هذا المقام : تلك الظاهرة التي يصطدم بها القارىء عندما يقلب مؤلفات الماديين وبحوثهم وهي ذهابها الى تأكيد وجود مفهومين فلسفيين او خطين فكريين في البحث العلمي المعني بنشأة الكون ووجود العالم هما : المفهوم المثالي الروحي والمفهوم المادي ، من دون الاشارة ـ بل الاعراض الكامل ـ الى المفهوم الثالث في هذا الموضوع .

ويقول بعض الكتاب السوفييت في هذا الصدد .

« ان كل الظواهر التي نعالجها إمّا ان تكون مادية اي خارجة عن وعينا ـ الاشياء وعمليات العالم الخارجي ـ ، وإما روحية فكرية اي لا توجد الا في وعينا ـ المشاعر والافكار والتفكير وغيرها ـ . مادي وروحي هذان هما المفهومان الواسعان للغاية اللذان يشملان كل ما هو موجود في العالم . . المادية والمثالية »[1] .

ثم يقول هؤلاء بعد ذلك :

« ان كل الاتجاهات الفلسفية المتنوعة تلتحم في التالي إما بمعسكر المادية وإما بمعسكر المثالية »[2] .

ويقول الكاتبان السوفييتيان سبيركين وياخوت :

« في فلسفة كل عصر تاريخي وجدت دائمًا احزاب واتجاهات متصارعة . وهذه الاحزاب والاتجاهات هي المادية والمثالية »[3] .

ثم يقولان بعد ذلك :

« هذان هما المعسكران اللذان انقسم اليهما الفلاسفة : معسكر الماديين ومعسكر المثاليين ، وهما يقفان في مواجهة بعضهما البعض عبر تاريخ الفلسفة

---

(١) المادية الديالكتيكية : ٣ .
(٢) المصدر نفسه : ١٥ .
(٣) أسس المادية الديالكتيكية : ٨ .

كله . . وطوال تاريخ الفلسفة يدور بين المادية والمثالية صراع لا هـوادة فيه . ويظهر ذلك الصراع في حل جميع المسائل الجذرية »[1].

ولتوضيح الحقيقة نقول :

ان المفهوم المثالي الروحي المشار اليه قائم على اساس ان الطبيعة عبارة عن ألوان من التصور والفكر فقط ، وان هذا الفكر والتصور هو الحقيقة ، وان كل شيء يرجع بالأخير الى التصور الذهني ، وانه ليس هناك شيء او واقع غير هذا التصور او هذا الشعور ، وان المادة انما هي تلك « الفكرة التي نضعها عن المادة من دون ان يكون لها وجود خارجي مستقل » على حد تعبير هؤلاء المثاليين .

اما المفهوم المادي فهو المفهوم المنطلق من الايمان بالواقع القائم على المادة المحسوسة فقط بحكم كونها « موجودة موضوعياً اي مستقلة عن الوعي » .

وكانت فرحة الماديين عظيمة بتوصلهم الى مرحلة الوجود الموضـوعي للمادة ، وعدّوها معول الهدم الأكبر لمزاعم المثاليين ـ اي خصومهم الفكريين بشكل عام ـ ، ولعل النصوص الآتية تكشف لنا مقدار اعتمادهم على هذا الوجود الموضوعي في تسفيه افكار المثاليين :

« ان الخاصة الوحيدة للمادة ، كما أشار لينين ، وهي التي تأخذ المادية الفلسفية بها ، هي خاصة كون المادة واقعاً موضوعياً ، خاصة كونها موجودة خارج وعينا »[2] .

« ان تقدم العلوم الطبيعية يجبر المثاليين على الاعتراف بوجود الذرات والاليكترونات والفوتونات وما شابه ذلك . والأمر الوحيد الذي ينكرونه هو

---

(١) المصدر السابق : ١٠ ـ ١١ .

(٢) المادية الديالكتيكية : ٧٩ .

ان هذه الصغيريات عبارة عن واقع موضوعي »[1] .

« اذا أردنا طرح المسألة من وجهة النظر الصحيحة وحدها . . وجب ان نتساءل : هل توجد الالكترونات ، الأثير ، الخ خارج الوعي البشري ، وهل لها واقع موضوعي ام لا ؟ ان الطبيعيين يجب ان يجيبوا على هذا السؤال ، ويجيبون دوماً دون تردد بالايجاب ، اذ ليس لديهم داع للتردد في التسليم بوجود الطبيعة قبل الانسان وقبل المادة العضوية . وهكذا تحسم المسألة لصالح المادية »[2] .

والقارىء عندما يقف على حسم المسألة لصالح المادية لا يعلم الا الحسم ضد المثاليين وهم - كما يحاول الماديون تصويرهم - مجموعة الأفكار ، او « الجبهة » الفلسفية ، ضد المادية .

ولكننا لو وقفنا على المفهوم الثالث الذي أغفله الكتاب الماديون وهو « المفهوم الالهي » أو « الفكر الديني » لرأينا منظاراً جديداً يمتد بكل دقة وعمق ليطرح رأيه الخاص الذي يحول هذين المعسكرين الى ثلاثة .

انه المفهوم القائم على نفس الأساس الواقعي الذي تقوم عليه الفلسفة المادية في التأكيد على ان الكائنات عبارة عن حقائق موجودة مستقلة عن الفكر والشعور كما هو صريح القرآن الكريم ، ولكنه يختلف عن المادية بايمانه بالسبب غير المادي لكل هذه المدركات .

وهكذا يصبح المفهومان او الخطان الفكريان الفلسفيان اللذان تحدث عنهما الماديون كثيراً ثلاثة مفاهيم :

فاذا نفينا الواقع الخارجي للموجودات وفرضناها بأجمعها محض تصورات او صور ذهنية ، فذلك هو مقتضى المفهوم المثالي .

---

(١) المصدر نفسه : ٨٥ .

(٢) النظرية المادية في المعرفة : ٢٢ .

وإذا أثبتنا الواقع الخارجي ونسبنا كل ما فيه للمادة وحدها فذلك هو مقتضى المفهوم المادي .

اما اذا أثبتنا الواقع الخارجي وأرجعنا كل ما فيه الى سبب فوق المادة ، فذلك هو مقتضى المفهوم الآلهي او الديني .

واذن . فهنا ثلاثة مفاهيم لا مفهومان ، وان محاولة حصرها بمفهومين انما يراد بها اظهار المادية بمظهر الفكر الوحيد الذي لا يشاركه غيره في الايمان بالواقع الموضوعي ، وليقال - من ثمَّ - بأن الفكر المعارض للمادية هو ذلك الفكر المثالي الخيالي القائم على التفسير التصوري الخالص ، بعيداً عن الايمان بالواقع الموضوعي المستقل .

واذا جاز لنا ان نقدم بعض العذر للفلاسفة الغربيين بجهلهم لحقائق الفكر الاسلامي الواعي ، فما هو عذر ذلك العربي الساكن في لبنان اذ يقول : « ان المثالية وليدة الغيبية ، والغيبية وليدة الروحانية ، والروحانية وحي والهام من قدرة فيما وراء الطبيعة . . الروحانية فكرة مثالية[1]

---

(١) قصة الانسان لجورج حنا : ٢٥٧ .
ولعل من الراجح - توضيحاً للقارىء الكريم - ان نقف قليلاً عند هذا الكاتب لنحدد هـويته ، ماركسياً كما يزعم او مبشراً مسيحياً كما هو الواقع :

لقد عبّر جورج حنا عن اعجاب كبير بالمسيح الذي « قلب وجه التاريخ » حيث انـطلقت « الثورة المسيحية المعقـودة اللواء لمولـود بيت لحم » ، وحيث « كـان المسيح اشتـراكيـاً بالفطرة » ، وحيث « كانت ثورة اجتماعية هائلة تلك التي أضرمها مولود بيت لحم ، ووضع فيها الأساس للمذاهب الانسانية الحديثة » وحيث « ان الثورة المسيحية بالرغم من اقتصارها على الناحية الدينية والروحانية ، فقد خلقت ثورة اجتماعية واخلاقية واقتصادية ايضاً » وحيث ان « المسيحية اذن ليست ديانة وحسب ، انما هي حضارة انسانية دفعت البشرية خطوات واسعة الى الأمام » . قصة الانسان : ٦٢ و ٦٤ - ٦٨ و ٢٥١ - ٢٥٢ .

وأما محمد « ص » في نظر هذا الكاتب فهو ذلك الانسان الذي « يخلو الى نفسه ويطلق العنان لتأملاته وأحلامه » ، حيث كانت تمر عليه « سويعات يغشاه فيها ذهول ويتراءى له الملك جبريل » ، وان الاسلام في نظره يختلف عن المسيحية « بانشائه - اي الاسلام - قومية شيِّد الى جانبها ملك ارضي » بل ان الرسالة الاسلامية كانت قومية « اذ قام معتنقوها بغزوات متواصلة

ولن نعلق على ربط المثالية بالغيبية والروحانيه ـ اي ربطها بالدين ـ الا بالاشارة الى ان هذا الزعم جزء لا يتجزأ من الحملة التشهيرية او الحرب النفسية ضد الفكر الديني بشكل عام وضد الاسلامي منه على وجه الخصوص .

وعلى كل حال . .

وبالنظر الى ما احيط به بحث المادة من بريق واشعاع قد يخلب البصر فيحسبه الظمآن ماء ، وأداء لحق البحث العلمي المعتمد على الحقائق والمنزَّه عن ضوضاء المزاعم وضجيج الادعاءات ، رأيت ان أضع هذه الصفحات بين يدي القارىء المتطلع ، عسى أن يجد فيها الجواب المقنع والايضاح القادر على ازالة الشكوك وتمزيق الضباب وجلاء الواقع . على ان لا يفوتني الاعتذار عما سيلاحظه القراء من كثرة الاستشهاد بالنصوص التي كتبها فلاسفة المادة وكبار كتابها ، وتلك ضرورة فرضها التعمق في البحث واستيعاب كل ما قيل في اطرافه وجوانبه مما لا بد من عرض تلك الشواهد فيه لنصل الى النتيجة بقناعة واطمئنان ووضوح رؤية . والله ولي التوفيق .

= لتوسيع نطاق الدولة الاسلامية ، لا عن طريق التبشير وحسب ، بل عن طريق الفتح والحروب » . قصة الانسان : ٧٦ و ٧٩ و ٨٠ .

ان ما كتبه هذا الكاتب عن المسيح ومحمد يكشف عن حقيقته كمبشر ديني يغمز نبي الاسلام ذا « الاحلام » و « الذهول » ومؤسس الملك القومي الأرضي بالفتح والحروب ، وليعطي قارئه صورة مقصودة عن الثورة المسيحية الاشتراكية التي قلبت وجه التاريخ بما حملته من ثورة اجتماعية واخلاقية واقتصادية وحضارة انسانية . ونحن اذ يسرنا ـ كل السرور ـ ان يكون ايمانه بالمسيح عليه السلام على هذا الوجه الجميل الناصع نقول :

اين الحقيقة العلمية ؟ واين الموضوعية ؟ واين التجرد المادي عن اللاهوت ؟ وكيف اصبح محمد رجل أحلام ولا يتراءى له جبريل الا في ساعات الذهول ؟ وكيف صار الاسلام ديناً قومياً في الوقت الذي يعلن فيه قرآنه رسالته الاممية التي لا تعرف الحدود القومية ؟ .

ولماذا لم يشر الى الحضارة الاسلامية وما حملته الى البشرية من ثورة اجتماعية واقتصادية واخلاقية ؟ !!

- ١ -

وجود الشيء ـ أي شيء ـ بدون سبب للوجود أمر غير معقول . بل لا بد لكل معلول من علة ، ولكل موجود من موجد ، ولكل مسبَّب من سبب ، ولكل مخلوق من خالق ، حتى تنتهي المسألة الى سبب الاسباب وعلة المعلولات الذي لم يكن لوجوده سبب وليس بحاجة الى علة .

وتلك بديهية لا مجال فيها لأخذ ورد .

وقد اتفق على بداهتها كل الناس المفكرين من دينيين وماديين .

وما العلم في تقدمه الهائل الا مجموعة كشوف عن العلل والأسباب ولولا ذلك لما كان العلم الا أصفاراً مصفوفة على اليسار .

وبديهية اخرى لا تقل عن هذه بداهة ووضوحاً ، تلك هي : ان العلم المعاصر لا يقول لنا : من اين جاء هذا السديم ومن أين جاءت هذه المادة التي تطور منها كل شيء كما ادعى المدعون ؟

وعلى الرغم من اعتراف الكتاب السوفييت بدلالة : « المعطيات العلمية على أنه حتى الأجرام السماوية الموجودة منذ المليارات ومئات المليارات من السنين ، لها بداية ونهاية ، وانها تنشأ وتهلك[١] فانهم لم يقولوا لنا : كيف تنشأ هذه الأجرام ولماذا تهلك ، لعلمهم بأن لا سبيل الى معرفة ذلك في ضوء المعلومات المتوفرة لدى الانسان .

---

(١) الناس والعلم والمجتمع : ١٤ .

وقد سبق لأحد المؤمنين بالمادة ان قال بكل صراحة : « في الواقع علينا ان نعترف بكل تواضع بجهلنا حول كل ما يتعلق بمشكلة المصـدر الأول للكون . . . عندما تسألني : وما علة وجود المـادة الأولى ؟ فان اقصى مـا أستطيع الاجابة به : لا أعرف ، الا انها غير معلولة الوجود ! » ثم يضيف معلقاً على ذلك ، « ليس من المعيب ان نعترف بجهلنا »[١] .

واذا كانت المسألة ـ مع كل رنينها وطنينها ـ عبارة عن « اعتراف » « بكل تواضع » « بالجهل » فكيف اصبحت فلسفة وعلمًا ورأياً وفكراً ومنهجاً ؟ !

ان مجموعة الاساتذة الماركسيين السوفييت يقولون في أثناء بحثهم عن المادية الديالكتيكية ما نصه :

« ان ممارسة اليوم ليست كافية للبرهنة على الفرضيات الكونية . فنحن لا يمكننا القول بأن الكواكب قد تشكلت فعلاً على النحو الذي تصوره أية فرضية من الفرضيات المعترف بها على أوسع نطاق . . ان وجود فرضيات في العلم يدل على أن هناك الكثير من امور التي لم يبرهن عليها بعد »[٢] .

ويقول برتراند رسل :

« ان تصورنا العلمي للكون لا تدعمه حواسنا التجريبية ، بل هو عالم مُسْتنبَط كليّاً » .

« ان الاستنباط الذي لا يمكن ايضاحه يعتبر ايضاً مقبولاً وجائزاً وعند رفض هذا النوع من الاستنباط سوف يُصاب النظام الكامل للعلوم والحياة الانسانية بالشلل » .

« بعض الأشياء في العلوم حقائق مشـاهدة ، ولكن الأشيـاء العليا تجريدات علمية يتم استنباطها بناء على المشاهدة » .

---

(١) نقد الفكر الديني : ٢٨ ـ ٢٩ .
(٢) المادية الديالكتيكية : ٣٧٤ .

« انني أجزم بأن هناك طرقاً للاستنباط أقرب الى الحق ويجب قبولها رغم أنه لا يمكن اثباتها بالتجربة »[1] .

ويروي الفيلسوف المادي روجيه غارودي عن أدينغتون قوله : « ان الاعتبارات حول بداية الأشياء تكاد تفلت من التفكير العلمي . ونحن لا نستطيع ان نعطي اسباباً علمية للتأكيد بأن هذا العالم قد خلق بشكل دون آخر »[2] .

كما يروي غارودي في الصفحة نفسها ما نصه : « يبدو ان البداية تعترضها صعوبات لا يمكن التغلب عليها الا اذا اتفقنا على ان ننظر اليها بصراحة كأمر فوق الطبيعي »[3] .

كذلك حدثنا غارودي في خلال بحثه الماديَ حديثاً موسعاً عن الأوضاع الفكرية الجديدة وقال : « أوجد الاكاديمي اوتوشميدت فرضية جديدة طرحت بشكل حاد مشكلات جديدة امام العلم السوفياتي وأوجبت اعادة النظر بمسائل عديدة كان يظن أنها محلولة »[4] .

ويقول الدكتور بول كلارنس ابرسولد من علماء الطبيعة الحيوية في الغرب : « ان العلم والعقل الانساني وحدهما لن يستطيعا ان يفسِّرا لنا لماذا وجدت الذرات والنجوم والكواكب والحياة والانسان بما أوتي من قدرة رائعة . وبرغم ان العلوم تستطيع ان تقدم لنا نظريات قيمة عن السديم ومولد المجرات والنجوم والذرات وغيرها من العوالم الاخرى فانها لا تستطيع ان تبين لنا مصدر المادة والطاقة التي استخدمت في بناء هذا الكون ، او لماذا اتخذ الكون صورته الحالية ونظامه الحالي »[5] .

---

(1) الدين في مواجهة العلم : ٣٠ و ٣٢ و ٣٥ .
(2) النظرية المادية في المعرفة : ١٠٨ .
(3) المصدر نفسه : ١٠٨
(4) المصدر السابق ايضاً : ١١٠ .
(5) الله يتجلى في عصر العلم : ٣٧ .

واذن . فالمصدر الأول للكون مجهول عند هؤلاء ، والاعتبارات حول بداية الاشياء تكاد تفلت من التفكير العلمي ، وليس من حل لهذه المعضلة سوى « الافتراض » اولاً ، ثم الاعتذار ـ ثانياً ـ عن اقامة البرهان بالاعتراف « بكل تواضع » « بالجهل » بكل ما يتعلق بمسألة المصدر الاول للكون .

واذا كان الامر كذلك فلماذا يطالبوننا بالبرهان ؟

ولماذا يلزمنا البرهان على آرائنا ولا يلتزمون باقامة البرهان على ما يرتأون ؟

وهل يقبلون منّا ان نقول : اننا نؤمن بالله تعالى ونعد ذلك حقيقة لا يرقى اليها الشك ، ولكننا « نجهل » « بكل تواضع » كيف نقيم البرهان على ما نعتقد ؟

واذا صح من الكاتب المادي ان يصيح بملء شدقيه : « لا نعرف ولن نعرف كيف يكون الجواب على مشكلة المصدر الأول للأشياء »[1] . ومع ذلك فهو يؤمن بالمادة ذلك الايمان الاعمى الذي لا يقبل جدلاً او مناقشة فيه ، فلماذا لا يصح منا ان نقول مثل ذلك بالنسبة الى الله تعالى ثم نؤمن به ايماناً لا يقبل الجدل والمناقشة كذلك ؟

واذا جاز للفيلسوف المادي ان يقول بكل صراحة : « ان اقتطاعنا بهذا الشكل اقتطاعاً من العالم الذي نجهل ـ بالتعريف ذاته ـ الأصل الحقيقي للحركات الملاحظة . . . يقودنا بالبداهة الى التحقيق من وجود « قوة » وتسليم بـ « بدايات اولى » . وهذا النوع من البرهنة العزيز على قلوب القائلين بمذهب خلق العالم ، ليس سوى افتراض »[2]، فيرفض الايمان بالبدايات الأولى لأنها افتراض ، فلماذا لا يعذرنا في رفضنا لفكره المادي لأنه افتراض كذلك وباعتراف بعض الماديين انفسهم كما سلف .

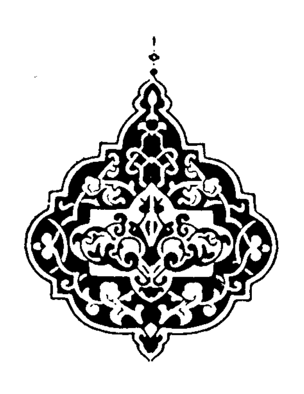
---

(١) نقد الفكر الديني : ٢٩ .

(٢) النظرية المادية في المعرفة : ١٠٦ .

ومع ذلك كله . .

فنحن - كما أمرنا قرآننا - اتباع البرهان لا الافتراض ، وأبناء الدليل لا العاطفة . ومن هنا سننطلق في هذا البحث بتؤدة ، ونتخطى نقاطه الرئيسة بتمهل وعلى مراحل لا نتعدى كل واحدة منها الا بعد اتقان فحصها والتعمق في فلفلة دليلها ، عسى ان نصل - على هدى هذا المنهج المتأني المدقق - الى ما يقتنع به العقل وما يفرضه المنطق في هذه المسألة الاساسية الكبرى التي ما زالت تشغل الفكر البشري في كل مكان وعلى كل المستويات والاتجاهات .



- ٢ -

وما دام البحث معنياً بالمادة فلا بد ان تكون الخطوة الأولى على الطريق متجهة نحو تحديد معنى واضح ودقيق لكلمة « مادة » ، لنكون على علم بما يقصده الكتاب الماديون من اطلاق هذه الكلمة .

يقول روجيه غارودي في تعريف المادة :

« التكلم عن المادة بصورة عامة يعني محو الفوارق الكيفية للأشياء بدمجها كلها في مفهوم واحد ، عندئذ تفقد هذه المادة وجودها الحسي فتكون تجريداً فارغاً ، ويكون من العبث التساؤل عن ماهيتها »[١] .

ولعلنا نستطيع ان نعد هذا الجواب - بين اجوبة الماديين - أقربها الى المنطق الفكري الفلسفي البعيد عن غوغائية التعابير وأساليب التهريج الاعلامي ، ولكنه ليس تعريفاً محدداً لـ « المادة » كما يعنيها الباحثون الماديون المعاصرون .

أما الكاتبان السوفييتيان سبيركين وياخوت فقد عرّفا المادة بما نصه :

« يحيط بنا عدد لا نهائي من الأشياء والظواهر . احجار واشجار ، رميلات وشمس ، صحاري ، بحار ، ومحيطات ، نجوم وكواكب ، حيوانات ، وكثير غير ذلك . نحن نسمي هذا كله بكلمة واحدة المادة »[٢] .

---

(١) النظرية المادية : ٧٣ .
(٢) اسس المادية : ٢٥ ، وقريب منه في كتاب الناس والعلم والمجتمع : ص ١٢ - ١٣ .

وهذا التعريف لا يحمل اية ملامح فلسفية مطلقاً ، بل هو تعريف مدرسي يمكن ان يعطى لطلاب الصفوف الاولى الابتدائية على مقدار افهامهم .

ولكن هذين الكاتبين على الرغم من تعريفهما الساذج للمادة لم يجدا بداً من الاستشهاد بكلمة للينين يقول فيها :

« انه لا يجب اعتبار المادة ما هو مادي مجسد وحسب . فالضوء مثلا يمثل شكلاً غير مادي من وجود المادة »[1] .

ولقد كان لينين مضطراً الى هذا التعبير ليكون كل ما في الكون مادة في نظره ، ولكننا لم نفهم من الناحية العلمية او الفلسفية معنى هذا التقسيم وكيف يكون الشيء « مادة » و « شكلاً غير مادي » في نفس الوقت ؟

ولقد سلف منا في المقدمة أن أشرنا الى ما ذهب اليه نص مادي من امكان ـ بل ضرورة ـ تجريد الطاقة من شكلها المادي ، على ان لا يكون ذلك مبرراً لاهمال الحامل المادي للطاقة .

وهكذا وقع الماديون في هذا الاختلاف العجيب لأنهم يريدون ان يعدوا كل موجود « مادة » ولانهم لا يستطيعون تبرير « مادية » كل شيء .

وهكذا لم نصل في كل النصوص السالفة الى كلام علمي دقيق سوى الاعتراف بالجهل بماهيتها وان من العبث التساؤل عن تلك الماهية .

نعم . ربما يكون روجيه غارودي قد حاول الدقة في التعريف حينما قال :

المادة« هي الواقع الموضوعي ، المستقل عن الروح »[2] . ولعله يهدف من تعريفه هذا الى تقسيم الموجودات الى : مادة وهي « الواقع الموضوعي » المجسد المحسوس ، وروح وهو شيء غير مادي وغير مجسد .

وعلى كل حال ، فمن حقنا ان نعود الى سؤالنا الأول : ما هي المادة ؟

---

(١) اسس المادية : ٢٨ .

(٢) النظرية المادية : ٢٣ .

هل هي الاشياء المجسدة كما قال الكاتبان السوفييتيان ؟

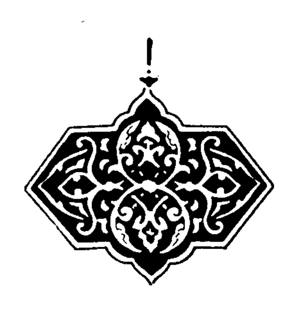
هل هو الواقع الموضوعي كما يقول غارودي ؟

هل هو ما ينقسم الى شكل مادي وشكل غير مادي كما يقول لينين ؟

لاندري !

ومع ذلك فان التعريف العام المستنبط من الكتابات المادية يقول : ان المادة هي الطبيعة بكل ما تشتمل عليه من اجسام واشياء .

ولا مانع لدينا من الالتزام بهذا التعريف في بحثنا هذا ما دام هو المفضل لدى هؤلاء الماديين .



- ٣ -

وعندما ينتهي الحديث عن هذه المرحلة ينتقل الكلام الى المرحلة الثانية فيقفز السؤال التالي الى الذهن على الفور :

هذه المادة ، الطبيعة ، متى وجدت وكيف ؟ .

يقول هيجل :

« لا شيء أزلي سوى المادة »[1] .

ويقول الكتّاب السوفييت في بحثهم الموسع عن المادية : « الفلاسفة الذين يعترفون بأولوية المادة يدعون بالماديين ، وهم يعتبرون ان العالم الذي يحيط بنا لم يخلقه احد وأن الطبيعة موجودة أزلياً .

ثم يقولون :

« وكل تطور علم الطبيعة يبرهن على ان الطبيعة ليست مخلوقة ويدل

---

(١) النظرية المادية : ١٢٠ ومن المناسب هنا ان نروي ما ذكره ولترستيس في تحديد معنى الأزل اذ قال :

« ان الازل ليس امتداداً لا حد له ، او استمراراً لا نهاية له للزمان ، فهو لا يمت بأدنى صلة الى الزمان . . »

ثم يقول :

« الحق ان هناك نظامين : النظام الطبيعي الذي هو نظام الزمان ، والنظام الآلهي الذي هو نظام الأزل » .

الزمان والأزل : ١٧٣ - ١٧٤ .

(٢) المادية الديالكتيكية : ٣ .

على أزلية المادة »[1] .

ويقول كتاب سوفييت آخرون :

« تثبت الخبرة البشرية على مر العصور ، عدم امكان نشوء اهداف مادية من لا شيء . وهذا يعني ان المادة وجدت منذ الازل وستبقى الى الابد »[2] .

ويقول الكاتبان السوفييتيان سبيركين وياخوت :

« انها وجدت دائمًا ومنذ الأزل » ثم يتساءلان : « كيف اذن تثبت هذه النتيجة الهامة » ؟ . ويستشهدان في الجواب بما يرويانه عن العالم الروسي م . فـ . لومونوسوف اذ يقول :

« في الطبيعة لا ينشأ شيء من لا شيء ولا يختفي أبداً بلا اثر . ولكن اذا كان الأمر كذلك فان المادة ، الطبيعة قد وجدت دائمًا . لأننا اذا سلمنا بأنه في وقت من الأوقات لم يكن هناك شيء في العالم اي لم تكن توجد مادة فمن اين لها ان تنشأ . ولكن ما إن توجد المادة ، فهذا يعني انها لم تنشأ في اي وقت من الاوقات ، بل وجدت دائمًا وستوجد دائمًا » .[3] .

ان المتأمل في هذه النصوص يجد انها مجموعة احكام بلا برهان ، بل بلا اشارة الى لمحة دليل او بصيص تبرير ، ولعل النص الأخير يكشف لنا فراغ هؤلاء من الدليل الى درجة الصفر ، لأنهم يرون ان عدم الاعتراف بأزلية المادة معناه التساؤل : « من اين لها ان تنشأ » ، وحيث ان الفرار من هذا التساؤل ضروري فلا بد انها أزلية ! .

وهل يرى انسان له فهم وشعور ان في طيِّ هذه الجمل دليلًا او كلاماً منطقياً مقبولا ؟ .

ومن هنا نجد ان اعتراف ذلك الكاتب المادي كان اكثر صراحة ووضوحاً عندما قال :

« لماذا لا نفترض ان المادة الاولى غير معلولة الوجود ، وبذلك يحسم النقاش

(١) المصدر نفسه : ٨ .
(٢) الناس والعلم والمجتمع : ١٤ .
(٣) اسس المادية : ٣٠ ـ ٣١ .

دون اللجوء الى عالم الغيبيات »[1] .

وهكذا تنتهي المسألة وتتبخر المشكلة !

وعلى كل انسان ـ كما يريد الماديون ـ ان يذعن ويرضخ ولا يحتج .

« افتراض » ان المادة الاولى غير معلولة الوجود .

و « افتراض » ان هذه المادة ـ بحكم ازليتها ـ هي الموجد الاول .

ثم « التأكيد » على ضرورة الاقرار بهذا « الافتراض » ، لأنه لو « لم تكن توجد مادة فمن اين لها ان تنشأ » !!

ولا مانع أن تبنى مسألة خلق العالم على هذه « الافتراضات » ! ما دام ذلك حاسماً للنقاش ومنقذاً للناس من اللجوء الى عالم الغيبيات !

وهكذا تتجلى الحجة ،ويسدل الستار على المشكلة .

وقد نسي هؤلاء « ان الكلام على انه في مبدأ الكون كانت المادة ولا شيء غير المادة ، وان المادة سابقة في الظهور اطلاقا » هو لجوء الى عالم الغيبيات بل اقتحام لجة الغيب الى أعمق الاعماق .

وما أجمل ما علق به الدكتور فرانك الن استاذ الطبيعة الجوية بكندا على مثل هذا الكلام اذ يقول :

« من يذهب الى ان هذا الكون أزلي ليس لنشأته بداية يشترك مع الرأي القائل بوجود خالق لهذا الكون ، في عنصر الأزلية . ونحن في هذا إما ان ننسب صفة الازلية الى عالم ميت او ننسبها الى إلّه حي »[2]

ويقول أحد الكتاب المسلمين معلقاً على زعم ازلية المادة :

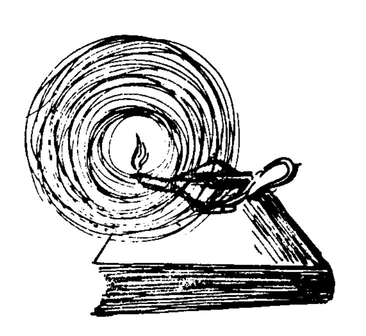
لقد « بدأوا من افتراض خاطىء وهو ازلية المادة ، اعتباراً من ان

---

(١) نقد الفكر الديني : ٢٨ .

(٢) الله يتجلى في عصر العلم : ٦ .

تسلسل الزمن في الماضي الى آجال سحيقة يمكن ان يوصلنا الى الازل او اللانهاية . وهو خطأ ، فالزمن كمية محدودة ، ومهما انضافت كميات محدودة الى كميات محدودة فالنتيجة لا تكون الا كمية محـدودة ، ولا نصل مهـما استرسلنا في الجمع والاضافة الى اللانهاية وبالتالي الى الازل »[٣] .



(٣) الله لمصطفى محمود : ١٠٦ ـ ١٠٧ .

- ٤ -

ومهما يكن من أمر ، فقد أكد هؤلاء الماديون ان المادة ازلية . ومعنى ذلك بصريح العبارة انها موجودة منذ الزمن اللانهائي و « لم يخلقها إله ولا انسان » على حد تعبيرهم .

واذن . فكيف صح من هؤلاء الماديين ان يقولوا في مكان آخر من بحوثهم : « ان الحركة هي وسيلة وجود المادة »[1] .

بل ان هذا هو التناقض المفضوح الذي لا يمكن علاجه بأي طريقة من طرق اللف والدوران .

ان الحركة ان كانت وسيلة وجود المادة فمعناه ان الحركة اسبق من المادة في الزمان ، لأن ما كان وسيلة لوجود شيء متقدِّم على ذلك الشيء زمنياً في الوجود ، وبذلك تصبح الحركة هي الموجود الأول ـ حسب الادعاء ـ وتكون المادة متأخرة في الوجود والظهور .

ولكن . هل يعتبر القول بأزلية الحركة وحدوث المادة معقولاً ؟ .

والجواب : كلا ، والف كلا . .

ونزولاً عند اهمية الحديث عن الحركة من الناحية العلمية والفلسفية نرى ضرورة التفصيل الأوفى في هذا الجانب من البحث ـ وان استعرضنا ذلك

(١) المادية الديالكتيكية : ٩١ .

بشكل مجمل في دراسات اخرى ـ فنقول :

ان اول ما يسترعي النظر ويجلب الانتباه لكل قارىء للكتب المادية ـ على اختلاف أساليبها واتجاهاتها ـ ذلك الاهتمام الكبير الذي أحاط به الماديون اكتشافهم للحركة على اساس انها اللبنة الأولى في صرح « الصورة » التي تبنتها الفلسفة المادية للكون والعالم ، وانها المنطلق الذي يسير منهجهم الفكري في ضوئه نحو غايته المرسومة .

وعلى الرغم من كل ما احيطت به مسألة « الحركة » من اهمية وتأكيد لدى جميع الديالكتيكيين من الغربيين والتابعين ، فان الموضوعية تلزمنا بضرورة التنبيه على ان ديناميكية المادة ليست من مخترعات الفكر الديالكتيكي وانما هي من بنات افكار الفلسفة اليونانية اولاً ثم تبلورت وتشذبت واتضحت معالمها التفصيلية على يد الفيلسوف المسلم الكبير صدر الدين الشيرازي « من رجال القرن الحادي عشر الهجري » .

لقد ذهب الشيرازي الى : « ان العالم متجدد الوجود والهوية ، وان حقيقته عين التغير ، وكل موجود زماني مسبوق بالعدم الصريح الزماني بحسب ذاته وجوهره . . وكل وجود وتعيّن يتبدل وجوده وتعينه في كل آن »[١] .

ويشرح الشيرازي في بعض مؤلفاته تفاصيل « حركته » فيقول :

ان « الجسم ما دام في مكانه الأول ـ مثلاً ـ ساكناً فهو متحرك بالقوة وواصل الى مكانه المقصود بالقوة ، فاذا تحرك حصل فيه كمال او فعل لكنه بعد بالقوة في المعنى الذي هو المقصود من الحركة » .

« فالحركة ـ اذن ـ كمال اول للشيء لا من حيث هو انسان او فرس او نحاس . بل من حيث هو امر بالقوة ، فهي وجود بين قوة محضة وفعل محض » .

---

(١) المظاهر الإلهية : هامش ص ٤٣ .

« وظن قوم : ان الحركة هي الطبيعة ، اعني جوهر الشيء الصوري . وليس كذلك ، بل هي متحركية الطبيعة وحالها ، لانفسها . . . فان الحركة هي نفس الخروج من القوة الى الفعل ، لأن ما به يخرج الشيء منها اليه ، كالامكان ونظائره » .

« فالتسود ليس سواداً اشتد ، بل اشتداداً لموضوع في سواديته . فليس في الموضوع سوادان : سواد أصل مستمر وسواد زائد عليه ، لاستحالة اجتماع مثلين في موضوع واحد . بل يكون له في كل آن مبلغ آخر ، فيكون هذه الزيادة المتصلة هي الحركة لا السواد ، فالاشتداد يخرجه من نوعه الاول ويدخله في نوعه الثاني »[1] .

ويقول في بحث آخر له عن الحركة :

« معنى وقوع الحركة في مقولة هو ان يكون للموضوع في كل آن مفروض من زمان الحركة فرد من تلك المقولة يخالف الفرد الذي يكون له في آن آخر مخالفة نوعية او صنفية او نحو آخر » .

« وربما يعتقد انها عبارة عن تغير حال تلك المقولة في نفسها . وهو فاسد ، لان معنى التسود ـ مثلاً ـ ليس ان سواداً واحداً يشتد ، حتى يكون الموضوع الحقيقي للحركة في السواد نفس السواد ، كيف وذات الاول في نفسها ناقصة ، والزائدة ليست بعينها الناقصة » .

« ولا يتأتى لأحدٍ ان يقول : ذات الأول باقية وينضم اليها شيء آخر » .

« فان الذي ينضم اليه ان لم يكن سواداً فما اشتد السواد في سواديته بل حدث فيه صفة اخرى ، وان كان الذي ينضم اليه سواداً آخر فيحصل سوادان في محل واحد بلا امتياز بينهما بالحقيقة او المحل او الزمان ، وهو

---

(١) الشواهد الربوبية : ٩٥ ـ ٩٦ .

محال . واتحاد الاثنين من السواد ايضاً غير متصور ، لأنهما إن بقيا اثنين فلا اتحاد ، وكذا الحال ان انتفيا وحصل غيرهما ، او انتفى احدهما وحصل الاخر » .

« فقد علم ان اشتداد السواد ليس ببقاء سواد وانضمام آخر اليه ، بل بانعدام ذات الأول عن الموضوع وحصول سواد آخر اشد منه في ذلك الموضوع مع بقائه في الحالين ، وعليه القياس في التضعف »[1] .

وبثبوت هذه « الحركة الجوهرية » للمادة في الفكر الديني الفلسفي يتجلى مقدار البعد عن الواقع فيما يقوله ستالين :

« ان الديالكتيك خلافاً للميتافيزية لا يعتبر الطبيعة حالة سكون وجمود ، حالة ركود واستقرار ، بل لا يعتبرها حال حركة وتغير دائمين ، حالة تجدد وتطور لا ينقطعان »[2] .

فقد ثبت بما لا مزيد عليه ـ كما أسلفنا ـ ان الميتافيزية الواعية مؤمنة بالحركة كل الايمان ، وقبل ان يتكون « الديالكتيك » بعهد طويل .

وتشكل هذه التهمة حلقة في سلسلة التهم التي توجه الى الميتافيزيقية الفلسفية بهدف تشويه افكارها والتضبيب على منهجها العقلي الدقيق .

وتذكرنا هذه التهمة بما نسبه عدد من الكتاب السوفييت الى العلماء الطبيعيين ذوي التفكير الميتافيزيكي من قولهم : « بأن المادة لا وجود لها »[3] .

في حين ان التفكير الديني الميتافيزيكي يؤمن بوجود المادة الموضوعي كما أسلفنا تفصيله في مقدمة البحث .

---

(١) الاسفار / السفر الأول / ج ١ ص ٤٢٣ ـ ٤٢٤ .
(٢) المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية لستالين : ٢٤ ـ ٢٥ .
(٣) المادية الديالكتيكية : ٩٧ .

- ٥ -

ولعل سائلاً يسأل :

اذا كانت « الحركة » محل اتفاق الفكرين الديني والديالكتيكي فأين يقع الاختلاف ؟

والجواب :

ان خلاصة ما فهمناه من الحركة الجوهرية في الفكر الفلسفي ان المادة في كل مرحلة من مراحلها - وبحكم كونها متحركة - ذات شقين :

الحالية - باعتبار الشيء المرحلي موجوداً .

والتجدد - باعتبار ان في الشيء قوة الانتقال وامكانية التطور الى مراحل اخرى . وهذا هو القانون الطبيعي الذي اشار اليه القرآن الكريم في بيان خلق الانسان وانتقاله من مرحلة الى مرحلة : نطفة ، علقة ، مضغة ، جنين ، طفل ، صبي . . . الخ .

فهو في المرحلة الاولى نطفة بالفعل وعلقة بالقوة ، ثم يكون بعد ذلك علقة بالفعل ومضغة بالقوة . . وهكذا . وتكون النتيجة : انه يوجد في كل مرحلة جانب فعلي هو الواقع الموجود وجانب امكاني هو قوة التطور الى مرحلة ثانية .

اما الديالكتيك فقد خلط بين جانبي القوة والفعل وأطلق على هذا الخليط اسم « التناقضات » ، ثم اكد ان التطور انما يتم بنتيجة الصراع بين هذه « التناقضات الداخلية » وبذلك سقط في دوامة التناقضات ولم يستطع

الخروج منها بمحصل فلسفي مقبول .

ان الحركة الجوهرية كما ارتضيناها حركة تطورية من مرحلة الى مرحلة حيث يلتقي في كل مرحلة جانب الفعل وجانب القوة بلا صراع ولا تناقض .

والحركة في المادية الديالكتيكية ـ وبدافع من العمل السياسي لا الفكر الفلسفي ـ حركة قائمة على تناقضات داخلية متصارعة تؤدي بحكم تناقضها وصراعها الى الانتقال الى مرحلة اخرى .

ان الكتاب الماديين يقولون :

« ان الحركة هي تناقض واضح »[1] .

« صراع الأضداد هو المحتوي الداخلي للحركة »[2] .

« ان دراسة الحركة . . . تظهر لنا ان النمو هو صراع الاضداد ، وتساعدنا على فهم مصدر الحركة الذاتية للمادة »[3] .

« أمام النظرة الميتافيزيقية عن العالم ، التي تنكر المتناقضات كمصدر للتطور في العالم الموضوعي يقف الديالكتيك الماركسي . . يؤكد ان جميع الأشياء والظواهر ذات تناقضات داخلية »[4] .

« لقد اسس أرسطو القانون المنطقي الشكلي للتناقضات . وبموجب هذا القانون لا يمكن ان نقول احكاماً متناقضة عن الشيء المأخوذ في علاقة واحدة ، وفي زمن واحد . هذا القول لا شك في صحته . فالانسان الذي يؤكد بأن هذا النمط موجود وغير موجود يحق لنا تماما ان نقول عنه انه غير صحيح التفكير . . . الا ان ارسطو ذاته الذي عبر بصحة عن هذا المبدأ للتفكير المستقيم منطقياً ، والذي لا تناقض فيه ، توصل الى نتيجة خاطئة

(١) المادية الديالكتيكية : ٢٦٢ .
(٢) النظرية المادية : ٦٩ .
(٣) المصدر السابق : ٩٤ .
(٤) المادية الديالكتيكية : ٢٦١ .

مفادها ان التناقضات الداخلية في الاشياء الموجودة موضوعياً غير ممكنة . انه يقول : « اذا كان ليس بالامكان ان نكون صادقين في قولنا ، عندما نؤكد وننفي في وقت واحد شيئاً ما ، كذلك فليس بالامكان اعطاء تعريفين متناقضين في وقت واحد لشيء واحد » . لا شك اننا لا نستطيع القبول بذلك

فلا ينبغي اطلاقاً ان نستنتج من قولنا بأن الاعتراف في وقت واحد ، بوجود شيء معين ، ونفي وجوده هو فكرة غير صحيحة ، ان نستنتج بأن الشيء الموجود حقيقة لا يتمتع بخصائص داخلية متناقضة »[1] .

ان هذه النصوص بأجمعها ـ على رغم تأكيدها اللفظي للتناقضات الداخلية ـ تعني في واقعها شيئاً واحداً هو الفعل والقوة أي وجود الشيء الفعلي ووجوده في المرحلة الثانية بالقوة ، ولكن الديالكتيك بخلطه بين الاثنين ـ جهلاً او تجاهلاً ـ لم يجد بدأ من استعمال كلمة « التناقضات » لتبرير المسألة .

ولتوضيح ما قلناه نروي النص الديالكتيكي الآتي :

« صحيح اننا لا نخطىء اطلاقاً عندما نقول مثلاً : ان القطار المتحرك موجود في فترة معينة ، في نقطة معينة ، وفي فترة زمنية اخرى في نقطة اخرى . هذا التأكيد كاف لفهم شيء بسيط كمكان وجود القطار . الا انه غير كاف للتعبير عن جوهر الحركة . ذلك التأكيد يصف نتيجة الحركة لا جوهر الحركة ذاتها . وعندما نحاول فهم الحركة نصطدم بالتناقض : فالجسم المتحرك موجود في برهة معينة ، في نقطة معينة من المكان ، ولكنه لم يعد في هذه النقطة ، أي موجود في هذا المكان المعين وفي غيره »[2] .

وهذا النص يوضح لنا التهافت الذي سقط فيه الديالكتيك عندما خلط بين الفعل والقوة ، « فالجسم المتحرك موجود في برهة معينة ، في نقطة معينة من المكان » وهذا صحيح . اما كونه « لم يعد في هذه النقطة » فليس في تلك البرهة المعينة نفسها وانما في برهة اخرى بعدها . لأن الجسم المتحرك ما دام

(١) المصدر نفسه : ٢٥٨ ـ ٢٥٩ .

(٢) المادية الديالكتيكية : ٢٦٢ ـ ٢٦٣ .

متحركاً فهو منتقل من نقطة الى نقطة ، ويكون في كل نقطة موجوداً فيها بالفعل ثم منتقلاً عنها الى غيرها ، وتتابع الحركة من نقطة الى نقطة لا يعني انه « موجود في هذا المكان المعين وفي غيره » كما زعم هذا النص . فوجوده في اللحظة المعينة في المكان المعين قطعي وانتقاله عنه ولكن في لحظة اخرى قطعي ايضاً ، لوجود القوة فيه على الانتقال واستمرار الحركة .

ولنقرأ ايضاً نصاً ديالكتيكياً آخر بهذا الصدد :

« لقد حاول نقاد الديالكتيك اكثر من مرة دحض هذا الطابع التناقضي للحركة . انهم يقولون : بأن الجسم المتحرك موجود عملياً في فترة زمنية معينة في مكان معين ، وفي فترة اخرى في مكان آخر . اي انهم لم يأخذوا الا جانباً واحداً من الحركة « الانقطاع » ليجعلوه مطلقاً ، فالمكان الذي عبره الجسم قسموه الى عدد من النقاط والقطع المنفصلة بعضها عن بعض ، وقالوا بان الجسم المتحرك موجود إما في هذه النقطة من المكان او في تلك » .

« اما في الواقع فالحركة ليست توقفاً فقط ، بل واستمراراً ، والا لما امكن انتقال الجسم المتحرك من نقطة الى اخرى . فنقاط المكان المنفصلة ليست مستقلة عن بعضها بعضاً ـ انقطاع ـ ، بل ومرتبطة فيما بينها . وهذا الارتباط ليس غير استمرار المكان . فكل من الوضعين المتناقضين ، الانقطاع والاستمرار ، يفترض الآخر ويوجد فقط في وحدة معه . يقول لينين : ان الحركة هي وحدة الاستمرار الزمني والمكاني والانقطاع الزمني والمكاني . ان الحركة هي تناقض ، هي وحدة التناقضات » .

« ان القول بأن الجسم المتحرك يوجد ، في كل فترة معينة ، فقط في نقطة معينة من المكان ، يميت الحركة ، وتتحول هذه الى عدد من حالات السكون في حين ان الحركة في الواقع هي وحدة السكون والتبدل ، فلا شك ان الجسم المتحرك هو قائم في مكان معين ، وفي الوقت نفسه غير قائم فيه . هذان المتناقضان ـ سكون وحركة ـ مرتبطان فيما بينهما ، وينفي أحدهما الآخر »[1]

---

(١) المادية الديالكتيكية : ٢٦٣ .

وخلاصة ما نفهمه من هذا النص هو التناقض الذي سقط فيه الديالكتيك ولم يستطع التملص منه .

اننا لا نقول بأن الحركة توقف ، بل نقول بأن الحركة انتقال من مرحلة الى اخرى ، وهذا الانتقال ليس « انقطاعاً » ، وانما هو ارتباط بين وجود الشيء الآن في نقطة معينة ووجوده بعد آن في نقطة اخرى ، وهو ما عبرنا عنه باستمرار الفعل والقوة وارتباطها وتشابكهما . ولو كان الجسم المتحرك قائمًا في مكان معين وفي الوقت نفسه غير قائم فيه ، اي في مكان آخر ، لما كانت هناك حركة أبداً ، لأن وجود كل المراحل في وقت واحد يجمد الحركة ويميتها ، بل لا يمكن ان نقول بوجود الحركة الا اذا قلنا بوجود المادة في مرحلة معينة وامكان انتقالها الى المرحلة الاخرى ، وعندما يلتقي الحال والامكان او الفعل والقوة يمكن للحركة ان تؤدي دورها بالانتقال من درجة الى درجة .

ان الديالكتيك لم يجد تعبيراً يصلح للاستعمال في هذا السياق سوى جملة « انتقال الجسم المتحرك » . والانتقال معناه السير في طريق طويلة ينتقل فيها هذا الجسم من نقطة الى اخرى ، حيث يكون في الأولى بالفعل ثم ينتقل الى غيرها لما فيه من امكان الانتقال وقوته ، وهذا هو الصحيح .

ولعل النص الديالكتيكي الآتي يوضح للقارىء ما نعنيه بقولنا ، فهو يقول :

« بما ان التطور عبارة عن سلسلة من الأحداث ، فان كل حلقة في هذه السلسلة هي نقطة انطلاق بالنسبة الى أحد الحوادث ، ونتيجة بالنسبة الى حادث آخر »[1] .

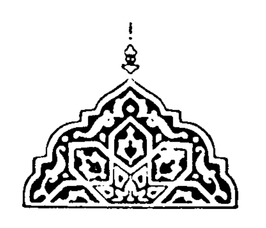
فقد عبر هذا النص عما قلناه اوضح تعبير ، وليس فيه من مدلول سوى تشابك الفعل والقوة فقط بلا تناقضات ولا صراع ، فان كون « كل حلقة في هذه السلسلة هي نقطة انطلاق بالنسبة الى احد الحوادث » معناه انها تحمل

(١) المصدر السابق : ٢٢١ .

امكانية الانتقال الى حلقة اخرى ، وان كونها في الوقت نفسه « نتيجة بالنسبة الى حادث آخر » معناه وجودها الفعلي المتحقق ، ومن هنا يكون الأمر عبارة عن اجتماع الفعل والقوة لا اجتماع المتناقضات .

ويقول الفيلسوف الماركسي بجموليف وهو يلمِّح الى ما قلناه أو يصرِّح به :

« اذا كان الجسم (أ) موجوداً في المكان (ب) وليس موجوداً فيه فالجسم (أ) متحرك . . . فاذا كان كذلك فمعناه ان حصول الجسم على خاصية الوضع المكاني لا يحرمه من خصائصه الديناميكية ، وعكس ذلك صحيح كذلك ، ومن ثَمَّ فكلمة (وجود) لها معنيان ، وهما يتحددان بفضل اقرار حقيقة الحركة . ومن هذه الوجهة نقول : ان القضية الموجبة تعبِّر صراحة عن الوضع المكاني ، والقضية السالبة تعبِّر ضمناً عن الخصائص الديناميكية . وهذا يعني وحدة المعنى بين الايجاب والسلب ، ومن ثَمَّ التعبير عن مبدأ وحدة الأضداد »[٢] .



(٢) محاورات فلسفية : ٤٢ ـ ٤٣ .

- ٦ -

والغريب ان هؤلاء الماديين مع كل تأكيداتهم على ضـرورة الحركـة ولأبديتّهـا وملازمتها للمـادة ، قد ذهبـوا الى القول بـوجود فتـرات من السكون تقف فيهـا المادة عن الحركة .

انّ كتّاب بحث « المادية الديالكتيكية » يقولون :

« لا يمكن للمادة ان توجد الا في الحركة ، ولكن هذا لا ينفي امكان حدوث فترات من السكون والتوازن اثناء السير العام المتواصل باستمـرار للتبدلات المادية »[١] .

ويقول هؤلاء ايضاً :

« لا بد من ملاحظة ان الحركة من حيث جوهرها عبارة عن تبدل ، ولكنهتبدل يحتوي في ذاته على لحظات عدم تبدل ، واستقرار وثبات »[٢] .

كما يقول هؤلاء ايضاً :

« ان الحركة مطلقة ، من حيث الجوهر ، ولكنها نسبية ، من حيث شكل ظهورها الحسي »[٣] .

ويقول كتّاب سوفييت آخرون :

---

(١) المادية الديالكتيكية : ٩٣ .

(٢) المصدر نفسه : ١٠٣ .

(٣) المصدر نفسه ايضاً : ١٠٣ .

« صحيح ان الأجسام قد تكون في حالة سكون ولكن السكون نفسه نسبي دائمًا . . . » .

« فالحجر على الطريق مثلاً ساكن بالنسبة لـلارض . ولكن الحجر والارض يقومان معا بدورة كل يوم حول محور الأرض »[١] .

ويقول روجيه غارودي :

« السكون حالة خاصة من حالات الحركة »[٢] .

ويقول ايضاً :

« ان جسمًا ما مثلاً يمكن ان يوجد على سطح الأرض في حالة توازن ميكانيكي ، أن يكون من وجهة النظر الميكانيكية في حالة سكون ، بيد أن ذلك لا يمنعه من الاشتراك في حركة الأرض ، وكذلك في حركـة النظام الشمسي . . . السكون حالة خاصة من حالات الحركة »[٣] .

ويقول ايضاً :

« لا بد من ملاحظة ان الحركة من حيث جوهرها عبارة عن تبدل ، ولكنه تبدل يحتوي في ذاته على لحظات عدم تبدل ، واستقرار وثبات »[٤] .

وما أدري كيف استطاع هؤلاء ان يجمعوا هذه التناقضات الغريبة في فكرة واحدة ؟

كيف أصبحت الحركة سكوناً والسكون حركة ؟

وكيف صارت الحركة في ذاتها لحظات استقرار ؟

---

(١) الناس والعلم والمجتمع : ١٦ .
(٢) النظرية المادية : ٦٨ .
(٣) المصدر نفسه : ٧٤ .
(٤) المصدر نفسه ايضاً : ١٠٣ .

وكيف امكن نسب الحركة الى الشيء لأنه على الأرض ـ والأرض متحركة طبعاً ـ ؟ وهل يصح ان نسمي النائم متحركاً لأن الأرض التي ينام عليها تتحرك باستمرار ؟ بل هل نجد في العالم من يسمي الحجر الملقى على الطريق متحركاً لأن الأرض تتحرك ؟

وهكذا اصبح على المادي ان يؤمن بالسكون ، وبفترات من الاستقرار والثبات وعدم التبدل في المادة مع ايمانه بحتمية الحركة وبأن « المادة لا تنفصل عن الحركة » وبـ « الوحدة غير القابلة للانفصام بين المادة والحركة »[1] .

ولو اردنا ان نقول كلمة الفصل في هذا الموضوع لأيّدنا ـ بكل حرارة ـ ما ذهبت اليه المادية من الايمان بفترات من السكون وعدم التبدل ومن عدم منافاة ذلك للحركة الجوهرية في المادة بحكم وجود امكانية الحركة فيها وفعلية السكون . وحينذاك لا يكون هناك اي تضاد او عجب او استغراب . بل هذه الامكانية والفعلية هي الحقيقة الفلسفية التي لا مناص من القول بها والدعوة اليها لأنها الأمر الواقع الذي لا واقع غيره .

ولنقرأ نصاً مادياً آخر يعنى بفكرة السكون عسى ان يزيد المسألة ايضاحاً وجلاء . يقول روجيه غارودي :

« في الحقيقة عندما يكون نقل الحركة معقداً ، وعندما تتضمن سلسلة من الواسطات ، نستطيع تأخير النقل بالمعنى الحقيقي الى لحظة نختارها . فعندما نحشو بندقية ، نحتفظ باللحظة التي سيحصل فيها الانفجار ، بانفراج النابض المؤتمر بالزناد ، اي نقل الحركة التي يطلقها احتراق البارود . وعندما سنحمل على اعتبار ان المادة كانت في حالة سكون ثم حركت بفعل ضغط الزناد . فاذا وسعنا هذا التمثيل الوهمي ، نتصور ان العالم كله في حالة سكون

---

(١) المصدر السابق : ٦٦ .
واذا كانت هذه الوحدة غير قابلة للانفصام فلماذا يقول الديالكتيكيون : (ان فصل المادة عن الحركة وهم يصعب التغلب عليه) (النظرية المادية : ٧٤) . فان كان وهماً حقاً فان البرهان العلمي كفيل بالتغلب عليه ، وان كان مما لا يستطيع البرهان التغلب عليه فلا بد ان عكسه هو الوهم وليس الفصل كما يزعمون .

وان حركته تتعلق بدفعة أصلية . لكن هذا التوسع سخيف لأننا ننقل الى العالم على أنها مطلقة حالة هي نسبية بطبيعتها ، ولا يمكن ، بالتالي ، أن يخضع لها سوى جزء من الطبيعة »[١] .

ان التعمق في قراءة هذا النص يكشف لنا التخبط الذي وقع فيه هذا الفيلسوف الكبير ! لتبرير ـ او تمرير ـ تلك الافكار التي يفرض عليه المبدأ ضرورة الايمان بها على كل حال .

وان من يقف على تأكيد حتمية الحركة في كلمات الماديين وارتباطها الذاتي بالمادة لا يجد منهم استثناء لمادة من غيرها او اقتصاراً على حالة دون سواها ، فكيف ساغ لغارودي ـ هنا ـ ان يعترف بأن « جزء من الطبيعة » ليس ذاتي الحركة وانما هو في استقرار وسكون لا يخرج منه الا بـ « دفعة أصلية » تطلق فيه الحركة .

ولن يهمنا في هذا المقام تصحيح او تخطئة ما ذكره من ان « التوسع سخيف » في المسألة .بل يكفينا الاعتراف من هذا المادي الخبير بأن هناك حالة ـ وإن تكن نسبية وغير مطلقة ـ في الطبيعة والمادة بحاجة الى محرك ودافع .

وفي هذا ـ كما هو واضح ـ تحطيم للقاعدة الكلية المزعومة واقرار بكونها حالة جزئية لا يصح تطبيقها على كل شيء .

ثم يقول غارودي في مكان آخر من كتابه :

« لا نستطيع ان ندرك بوضوح مفهوم الحركة الا بطرد أشباح القوى المزعومة (الميكانيكية ، الحرارية ، الكيميائية ، الكهربائية ، المغناطيسية ، البيولوجية ، الخ) ، فكل قوة من هذه القوى المزعومة ليست ، كما سنرى ، سوى حثالة للنزعة التشبيهية الغيبية »[٢] .

---

(١) النظرية المادية : ٧٥ ـ ٧٦ .
(٢) المصدر نفسه : ٧٩ .

ولا ندري ـ في هذه الحالة ـ كيف تصبح هذه الحركة المزعومة وكيف نستطيع ادراك مفهومها ومعناها ؟

واذا لم تكن الحركة قوة ميكانيكية ولا حرارية ولا كيميائية ولا كهربائية ولا مغناطيسية ولا بيولوجية ولا اية قوة اخرى فما هي اذن ؟

وما ادري كيف أصبحت هذه القوى « مزعومة » و « حثالة للنـزعة الغيبية » ، في حين ان العلم كله ـ بحقائقه وبفرضياته ـ عبارة عن هذه القوى بالذات ، وان كل الطاقات العلمية المبذولة انما تتجه نحو مزيد من المعرفة بهذه القوى المذكورة .

نعم . ربما يريد غارودي من نفي هذه القوى ان يقول : ان الحركة ليست الا الخروج من عالم الامكان الى عالم الوقوع مرحلة بعد مرحلة ، على الشكل الذي شرحته كلمات بعض المفكرين المسلمين ـ كما مر ـ وليس لذلك اي شبه بأية قوة من تلك القوى المشار اليها ، لأن المسألة تصبح فلسفية محضة لا يصح تشبيهها بهذه الأمور .

اذا كان هذا هو مراد غارودي فهو الصحيح ، ولكنه لم يحسن التعبير عنه او لم يرد الافصاح الكامل .

وانِ لم يكن هذا هو المراد ، فما قاله عبـارة عن ضرب مجهـول في مجهول .

وخلاصة القول :

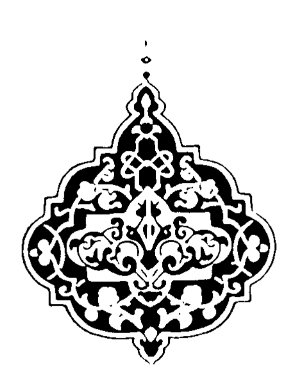
ان الحركة في كتابات الماديين لم يتضح لها مفهوم محدد ابداً . فهي تارة أزليَّة أزليَّة المادة ، وهي تارة وسيلة وجود المادة ـ اي أسبق من المادة ـ ، وهي تارة ثالثة ملازمة للمادة[1] ـ اي غير ذاتية لها ـ .

---

(١) المادية الديالكتيكية : ٩٠ .

والحركة بعد ذلك - كما يقولون - لاتنفك عن المادة ابداً لأن « كل شيء » يتحرك ويتبدل في هذا العالم[1] . ومع ذلك وعلى الرغم من الـ « كل شيء » « لا تنفك » فان هنالك فترات سكون ولحظات استقرار وعدم تبدل .

فاقرأ وتعجب !



(١) المصدر نفسه : ٩٠ .

- ٧ -

وهنا يحين وقت ايراد السؤال المهم والأساس في المسألة :

اذا كان وجود الطبيعة هو حركتها ، وكانت هذه الحركة هي نفس الخروج من القوة الى الفعل ـ كما بيَّنا ـ وليست شيئاً آخر ، فان هذه الحركة بحاجة الى مصدر لوجودها . ولا بد للبحث العلمي ان يعين المصدر او السبب الذي اوجد الحركة التي هي بدورها وسيلة وجود المادة كما يقول الماديون والذي جعل من امكان الانتقال من مرحلة الى مرحلة امراً واقعاً بالفعل ؟

تجيب المادية على هذا السؤال : بأن الحركة ذاتية للمادة فلا تحتاج الى سبب ، لأنه « لا توجد مادة ولا يمكن ان توجد من دون حركة . والمادة لا تنفصل عن الحركة »[١] . اي « ان مفهوم الحركة الذاتية يعني ان الاشياء والظواهر تحوي في نفسها دوافع او مصادر هذا التطور »[٢]. وترى المادية : « ان الطبيعة غير الحية خلقت ـ عن طريق الحركة الذاتية ـ الشيء المغاير لها ـ نقيضها اي الطبيعة الحية . . . أما أسباب او مصادر هذه الحركة الذاتية والتحول ، فهي التناقضات الداخلية »[٣]، و « ان التناقض الداخلي هو تناقض في جوهر الشيء بالذات بحيث ان الشيء لا يمكن ان يوجد بدون هذين الضدين » .[٤] .

---

(١) المادية الديالكتيكية : ٩١ .

(٢) المصدر نفسه : ٢٧٢ .

(٣) المصدر السابق : ٢٧٢ .

(٤) المصدر نفسه ايضاً : ٢٧٤ .

ويقول كتاب سوفييت في هذا الصدد :

« من الطبيعي ، عندما تشاهد الحركة في الطبيعة والمجتمع ، ان تطرح هذا السؤال : ما هو مصدرها ؟ وتتبادر الى الذهن أبسط فكرة عن الدفعة التي تنقل الحركة من شيء الى شيء . ولكن لا بد عندئذ من افتراض فكرة الدفعة الأولى التي كانت بداية الحركة . وينتج من ذلك ان المادة كانت في البدء ميتة ثم ظهرت قوة ما من وراء الطبيعة ودفعتها . وبالضرورة تؤدي فكرة الدفعة كمصدر عام للحركة ، الى الفكرة الدينية عن خلق العالم » .

« ان الدفعات الخارجية موجودة في الطبيعة ولكنها لا تفعل غير ان تنقل الحركة من جسم الى آخر ، دون ان تكون هي مصدرها . واذن فان مصدر الحركة يجب البحث عنه في داخل الظواهر المادية » وهو التناقض وصراع الاضداد[1] .

ويقول كتاب سوفييت آخرون في الجواب على هذا السؤال :

« يقال احياناً : نسلم جدلاً بأن المادة وجدت منذ الأزل . ولكن حتى في هذه الحالة ، هناك الكثير الذي لا تستطيع المادية ان تفسره ، مثال ذلك ، من اين نشأت حركتها ؟ ، يقال في هذه الحالات ، لنتصور عصراً بعيداً بشكل لا نهائي ، وجد فيه بدلاً من الكون الحالي مادة مّا لا شكل لها ولا حركة . وقد وجدت على هذه الحالة لوقت طويل الى ما لا نهاية . ولكن حلت اللحظة التي تعين فيها على المادة ان تخرج من هذه الحالة التي وجدت فيها حتى ذلك الوقت . ولكن اذا كانت المادة قد ظلت حتى ذلك الوقت بلا حركة فما الذي جعلها فجأة تتحرك »[2] .

ويتساءل هؤلاء الماديون قائلين :

« ولكن هل تحتاج المادة في الواقع الى قوة عليا ، حتى تحصل على هذه

---

(١) الناس والعلم والمجتمع : ١٧ ـ ١٨ .

(٢) اسس المادية : ٣١ .

الدفعة ؟ هل يمكن في الواقع ان تكتسب المادة الحركة من الخارج فقط » ؟

وأجاب هؤلاء الماديون على تساؤلهم :

« توجد في الطبيعة انواع مختلفة من الحركة . فهناك أولاً انتقال جسيمات المادة او الأجسام من مكان الى آخر اي الشكل الميكانيكي للحركة . ثانياً ، العمليات الحرارية والكهربائية اي الشكل الفيزيائي للحركة . ثالثاً ، التفاعلات الكيميائية وتركيب الايونات وهو الشكل الكيميائي من الحركة . رابعاً ، التغيرات التي تجري في الكائنات الحية او الشكل البيولوجي . خامساً ، الشكل الاجتماعي من الحركة ، اي التغيرات التي تجري في الحياة الاجتماعية »[1] .

« والآن نستطيع أن نجيب على السؤال المطروح أعلاه . هل كان يمكن ان توجد المادة في وضع لا يحدث فيها اي تغيرات ؟ كلا بالطبع . وحتى في العصر البعيد الذي لم يكن يوجد فيه بعد في العالم انسان ولا حيوانات ولا خلية حية ، حتى في هذا الوقت كانت تتم التغيرات في المادة . وفي واقع الأمر ان الاجسام تتكون من ذرات وجزيئات وهي تتحرك باستمرار . وبالتالي لم يوجد ابداً جسم واحد متجمد لا يتحرك بشكل مطلق . ثم انه اذا وجدت الذرات والجزيئات والالكترونات فما كان يتم الأمر دون تفاعلات كيميائية . ينتج من ذلك ان الشكل الكيميائي لحركة المادة ايضاً كان موجوداً ، وبذلك فلم توجد حالة أبداً وجدت فيها المادة بلا حركة »[2] .

وحينئذ « لا داعي لوضع السؤال التالي : من أين حصلت المادة على هذه الحركة ، لانها موجودة منذ الازل . ولهذا لا داعي للسؤال الذي يقول : من الذي أكسب المادة الحركة ما دامت لا تنفصل عنها وتعتبر شكلاً من اشكال وجودها[3] » .

---

(١) اسس المادية : ٣٣ .
(٢) المصدر السابق : ٣٣ ـ ٣٤ .
(٣) المصدر نفسه : ٣٤ .

ولا نريد ـ هنا ـ ان نعلق على التضارب الذي يحمله هذا النص الاخير مع النصوص المادية التي سلف منا البحث فيها قبل صفحات ، حيث نفى النص وجود حالة تجردت فيها المادة عن الحركة خلافاً لتلك النصوص التي اكدت فترات السكون ولحظات الاستقرار ، وحيث جعل النص الاخير تلك الحركة ذات شكل ميكانيكي او فيزيائي او كيميائي او بيولوجي او اجتماعي خلافاً لنصوص سابقة عدَّت هـذه القوى « مـزعومـة » و « حثالـة للنزعـة الغيبية » .

لا نريد التعليق على هذه الجوانب ، ولكننا نتساءل : هل هذه الجوابات التي شحن بها الماديون كتاباتهم صحيحة ومقبولة ؟

وستتضح لنا حقيقة الصواب او الخطأ في هذه الأجوبة بعد عرض الملاحظات الآتية :

١ ـ ان المستفاد من الدراسات الفيزيائية الحديثة ونتائج البحث العلمي المعاصر ان المادة في أصلها البعيد حقيقة واحدة لا تعدد فيها ولا تنوع ، وهي التي يعبر عنها في بعض النصوص المادية بـ « المادة المسحوقة »[١] . وان جميع الخواص والصفات التي تتميز بها المركبات المادية والعناصر البسيطة انما هي صفات طارئة عرضت على المادة الاصلية فجعلت من كل واحد منها شيئاً متميزاً عن غيره .

واذا كانت المادة الأصلية حقيقية واحدة فكيف يمكن ان يُنْسَب لها أو لحركتها سببية هذا التنوع والاختلاف في التراكيب والحركات .

واذا قلنا بأن الحقيقة الواحدة قد تتناقض وتختلف وتتنوع في حركاتها واحكامها فمعنى ذلك تجميد جميع الحقائق العلمية والغاء كل قوانين العلوم الطبيعية ، لأن الأفراد التي يحكمها قانون واحد قد تتناقض او تختلف ـ نتيجة لحركتها الذاتية المدعاة ـ وبهذا يتبخر القانون ويفقد قيمته ومجاله العلمي .

---

(١) النظرية المادية : ١١٢ .

واذن . فلا بد من ان يكون المنوِّع لأفراد هذه الحقيقة الواحدة ، والمعدد لتراكيبها وحركاتها ، شيئاً فوق المادة وفوق الحركة ترجع اليه كل هذه الاختلافات والتراكيب المادية .

٢ ـ اذا كانت حركة المادة هي السبب في وجود الأشياء وتطورها من مرحلة الى اخرى ، وكانت الحركة ذاتية للمادة و « ليست حالة عرضية »(١) ، فلماذا تتطور ذرات معينة من عنصر ما وتبقى ذرات اخرى منه على حالها الاولى ، وهل هناك في داخل الحركة قوة عاقلة مدركة تقوم بتقسيم العنصر الى قسمين ، فتجمِّد قسماً منه في مرحلته الاولى وتطوِّر قسماً آخر الى مرحلة ثانية ، ثم تقسم العنصر في مرحلته الثانية كذلك فتجمد قسماً منه وتطور آخر . . وهكذا .

ان وجود كمية من المادة المسماة « يورانيوم » ـ وهو قمة التطور المادي ـ مع بقاء كميات هائلة اخرى من المادة لم تنل شرف هذه الدرجة من التطور ، دليل على ان سبب الحركة والتطور ليس ذاتياً للمادة ، وانما هو فوقها وخارج عن حدودها ، يكون هو المحرك والمصنف والمقسم لها في كل مراحلها السارية مع الزمان .

٣ ـ ان الماديين الديالكتيكيين يعترفون ـ كغيرهم ـ بأن المادة ليست « شيئاً وحيد الصورة ومن نوعية واحدة . انها تبرز في أجسام متباينة لا حصر لتباينها . . وهذه الانواع المتباينة للمادة تتميز بالتعقيد الى هذا الحد او ذاك ، وهي مواضيع بحث مختلف العلوم من الفيزياء الى الكيمياء والبيولوجيا . . الخ . أما الأنواع البسيطة نسبياً منها فهي الصغيريات الأولية : كالفوتون ، والالكترون ، والبوزيترون ، والبروتون ، والميزون ، والانتي بروتون ، والنترون والفترون ، والانتي نترون . . الخ . أما التعقيد الواسع فهو من نصيب الذرات والجزيئات ، ثم تليها في التعقيد الغازات والسوائل والأجسام

---

(١) المادية الديالكتيكية : ٩٠ .

الصلبة . . وكذلك الأجرام السماوية المختلفة كالكواكب والنجوم والمجموعات النجمية . وتتميز أجسام الطبيعة العضوية . . . بدرجة عالية من التعقيد »[1] .

كما انهم يقولون :

« يحيط بنا عدد لا حصر له من الكائنات المتباينة أعظم تباين في خصائصها بعضها يحشر في عداد الكائنات الحية . وبعضها لا يتوفر فيه أي دليل على الحياة . بعضها قاس وبعضها طري او سائل . بعضها متناه في الصغر وخفيف وبعضها ذو اجسام هائلة وثقيلة جداً . بعض الاجسام مشحونة بالكهرباء وبعضها غير مشحون بها . . . الخ كل هذا بمجموعة يشكل ما يدعى بالطبيعة »[2] .

واذا كانت المادة على هذه الشاكلة من التباين العجيب المعقد فهل تكون « الحركة الذاتية » المدعاة هي السبب في كل هذه التنوعات ؟

طبعاً : لا .

بل لا بد ان يكون لذلك سبب فوق المادة تعود اليه كل اختلافات المادة وتنوعات عناصرها وذراتها المتباينة .

وهكذا يتضح لنا من هذه الملاحظات ـ على اختصارها ـ انه ليس من الممكن القول بأن المادة متحركة بذاتها وان هذه المادة المتحركة هي بنفسها سبب تنوعها واختلافها . وانما لا بد من القول بأن في المادة الاولى قابلية الحركة وامكانها فقط وان سبب فعلية الحركة وسبب التنوع والتصنيف فيها شيء فوقها وليس منها مطلقاً .

---

(١) المادية الديالكتيكية : ٨٩ .
(٢) المصدر نفسه : ٧٤ .

- ٨ -

ومن هنا ننطلق ـ وبعد بطلان فكرة ذاتية الحركة ـ الى البحث الجاد عن السبب والعلة :

وقد سبق منا القول ان العلية والسببية من القواعد العقلية البديهية التي لا غنى عنها في تعليل وجود الاشياء ، وحتى لو حدث الشيء ولم يعرف السبب فانه يقال بأن السبب مجهول ولا يصح انه وجد من دون سبب ، لان عدم اكتشاف السبب والعلة في وجود شيء ما لا يصح ان يكون حافزاً لانكار فكرة العلية ، بل ان انكار السببية والعلية ـ وهما أساس كل النظريات العلمية ـ يؤدي بنا الى رفع اليد عن كل تلك النظريات والقواعد مهما جلت وعظمت .

وليس القول بالسببية مقتصراً على ذوي المنهج العقلي وحدهم ، بل ان كل العاملين في الحقول العلمية مؤمنون بذلك كل الايمان ومسلمون به كل التسليم . وحسبنا ـ نموذجاً لهذا الايمان والتسليم ـ ان نقرأ ما كتبه عالم الفسلجة المشهور الدكتور ايفي عن موقف العلم من « السببية » فقال في أثناء ذلك :

« ان رجل العلوم . . . يجري بحوثه على أساس مبدأ السببية ، مبدأ السبب والنتيجة ، على أساس وحدة الكون وما يسوده من القانون والنظام . وهو كأي انسان آخر يتخذ كل قرار ويفكر في كل أمر على أساس الايمان بمبدأ السببية » .

ثم يقول بعد ذلك :

« ان احداً لا يستطيع أن يثبت خطأ قانون السببية ، فبدونه تنعدم جميع الاشياء الحية . والعقل البشري لا يستطيع أن يعمل الا على أساس السببية »[1] .

بل ان الديالكتيكيين أيضاً لم يجدوا بدّاً من الاقرار بالسببية والعلية ، وفي ذلك يقولون :

« ان العلاقات السببية للظواهر تتسم بطابع الشمول والعموم . فكل ظواهر العالم وكل التبدلات تنشأ في اعقاب تأثير السبب . ولا وجود لظواهر من دون أسباب . . . وقد لا نعلم حتى الآن أسباب بعض الظواهر الا ان هذه الأسباب موجودة موضوعياً . فالطب مثلاً لم يتمكن بعد من معرفة سبب الامراض السرطانية ، الا ان هذا السبب قائم »[2] .

ويقول الديالكتيكيون في الدفاع عن السببية :

« ان الواقع القائم على ان وجود الاسباب لا ينتج دائماً النتائج المتوقعة ، لا يدحض السببية الموضوعية ، بل على العكس يؤكدها ، فالضغط على زناد البندقية لا يؤدي دائماً الى اطلاق النار ، لكن هذا الحادث لا يطعن في موضوعية السببية ، بل ينبهنا الى وجود سبب آخر كرطوبة البارود أو عطل الكبسولة »[3] .

ويقولون أيضاً :

« العلوم جميعها ، عندما تدرس الظواهر ، تحاول كشف اسباب نشوئها وتطورها والتغيرات التي تطرأ عليها ثم معرفتها فمعرفة الظواهر والعمليات

---

(١) الله يتجلى في عصر العلم : ١٥١ ـ ١٥٢ .
(٢) المادية الديالكتيكية : ١٨٨ .
(٣) المصدر نفسه : ١٩٠ .

هي ، قبل كل شيء ، معرفة أسباب نشوئها وتطورها »[٤] .

والغريب في كل ذلك ان هؤلاء الماديين مع صراحتهم الجلية الواضحة في ضرورة وجود السبب وترتب المسببات على ذلك قد وقعوا في الالتباس العجيب بين السبب والنتيجة حتى قال بعضهم ما نصه :

« ان التأثير المتبادل بين السبب والنتيجة يعني تأثير احدهما على الآخر تأثيراً متواصلاً ، مما يؤدي الى حدوث تبدل في السبب والنتيجة » .

« لقد تمكنت المادية الديالكتيكية من التغلب على المفهوم الميتافيزيكي الضيق للسببية فأظهرت ان الرابطة بين السبب والنتيجة تحمل طابع التأثير المتبادل . فليس السبب فقط هو الذي يؤثر على النتيجة مولداً اياها ، بل ان النتيجة ايضاً تؤثر على السبب تأثيراً فعالاً وتبدله . وفي عملية التأثير المتبادل يتبادل السبب والنتيجة مكانيهما ، فالأمر الذي نعتبره الآن ، او هنا ، سبباً ، يصبح ، هناك ، أو في وقت آخر ، نتيجة ، والعكس صحيح »[١] .

ولعل نظرة سريعة يلقيها القارىء على هذا النص ترجع اليه بكشف نقاط الالتباس الحاصل في هذه الحلقة .

ان معنى ما يقولون من التأثير المتبادل بين السبب والنتيجة يمكن تجسيده للقارىء بمثال هو : ان (أ) سبب في وجود (ب) حيث يكون (ب) نتيجة لـ (أ) الذي هو السبب ، ومع ذلك فان (ب) سبب في وجود (أ) حيث يكون (أ) نتيجة لـ(ب) الذي هو السبب .

انهم هكذا يقولون ، فهل هو معقول ؟
كلا وألف كلا :

ولذلك فان المسألة بحاجة الى تحديد دقيق قائم على تثبيت كل الشروط والظروف المعينة لكل سبب ولكل نتيجة ليتضح المقصود بشكله المعقول .

---

(١) المصدر نفسه ايضاً : ١٨٦ .
(٢) المادية الديالكتيكية : ١٩٦ .

وكمثال على ما نعنيه نفرض : ان سداً معيناً ولنسمه السد رقم (١) كان سبباً في تطور الزراعة في بلد ما حيث يكون التطور الزراعي في ذلك البلد نتيجة لذلك السد . وان تطور الزراعة هذا ـ وهو نتيجة السد رقم (١) ـ سيكون سبباً في تحسن الاوضاع الاقتصادية في ذلك البلد فيؤدي ذلك الى انشاء السد رقم (٢) فيكون هذا السد الثاني نتيجة للتطور الزراعي .

فهل معنى ذلك ان السبب والنتيجة قد تبدلا مكانيهما كما يقول النص السابق .

لا .

انما السد الاول سبب في شيء هو التطور الزراعي .فيكون السد سبباً والتطور نتيجة .

ثم كان التطور سبباً في شيء هو بناء السد الثاني . فيكون التطور سبباً والسد نتيجة .

ولكن السبب الأول هو السد الاول ، والنتيجة في الفرض الثاني هو السد الثاني .

ولذلك لم يتبادل السبب والنتيجة مكانيهما كما يتخيل النص الديالكتيكي السالف الذكر .

ومهما يكن من أمر :

فاذا كانت السببية أمراً واقعاً و « لا وجود لظواهر من دون أسباب » ، واذا كانت كل حركة بحاجة الى علة وسبب لضرورة وجود سبب لأي موجود ، فان تسلسل العلل والاسباب في الوجود يجب ان ينتهي الى سبب لا سبب لوجوده ، لبطلان فكرة التسلسل الذي لا ينتهي ، وبهذا نصل الى القول بضرورة وجود العلة الاولى التي لا علة لها .

ولا بد ان يكون هذا السبب خارج الاطار المادي للطبيعة والحركة ، بل لا يمكن الا ان يكون سبب الحركة خارجاً عنها لان المحرك غير المتحرك

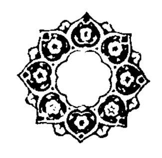
قطعاً ولان الشيء لا يكون علة لنفسه .

وتصبح خلاصة ذلك في جملة واحدة : ان سبب الحركة يجب ان يكون خارج حدود الطبيعة واطارها الكبير واليه تنتهي سلسلة الأسباب والمسببات في كوننا العظيم .

وهذا أمر واضح لا يحتاج الى كثير بيان .

وعندما يتجلى أمام القارىء ما سلف بيانه لا يبقى اي مجال لسؤال المشككين عندما يقولون : ولماذا لا نفترض ان المادة الاولى غير معلولة الوجود .

فقد ثبت ان صانع المادة الخام « اي العلة الفاعلة للشيء » يجب ان يكون غير المادة الخام نفسها « العلة المادية للشيء » وان الحركة ـ كما مر ـ بحاجة الى محرك ينقل الشيء من مرحلة الامكان والقوة الى مرحلة الفعل والوجود ، وان تسلسل العلل والاسباب يجب ان يصل الى نهاية محددة . وهذا كله مما ساقنا اليه البحث والدليل وعرَّفنا بضرورته وحتميته ، وجعلنا ـ تبعاً لذلك ـ ندرك مدى الصعوبة التي يعانيها بعض الماديين في محاولة الخروج من هذا المأزق بالاعتراف بالجهل الكامل في فهم المسألة اذ يقول : « عندما تسألني : وما علة وجود المادة الاولى ؟ فان اقصى ما أستطيع الاجابة به : لا أعرف الا أنها غير معلولة الوجود »[1] .



(١) نقد الفكر الديني : ٢٨ ـ ٢٩ .

- ٩ -

وحيث قد ثبت ـ مما مر ـ ان المادة معلولة الوجود فلا بد ان يكون لها مصدر أول غير معلول هو واجب الوجود وضروري الوجود ، كما لا بد ان يكون هذا المصدر الأول عاقلاً وواعياً وحكيمًا ، وتلك صفات لا يمكن تحققها في المادة العمياء العشواء الصماء المتخبطة ، كما صرح بذلك الماديون الديالكتيكيون وغيرهم عندما قالوا :

« ان الطبيعة لا تضع أهدافاً »[١] . وصرحوا : « في الطبيعة حيث تعمل قوى عمياء عفوية »[٢] .

« ان الطريقة العلمية تقوم على أساس انتظام الظواهر الطبيعية والقدرة على التنبؤ بها في ظل هذا الانتظام ، ونستطيع ان نقول بكل دقة ان هذا الانتظام في ظواهر الكون والقدرة على التنبؤ بها ـ وهما الأساسان اللذان تقوم عليهما الطريقة العلمية ـ هما في الوقت ذاته أساس الايمان »[٣] .

ولا يمكننا ازاء هذه الطبيعة العمياء العفوية وحركتها العشوائية ان نتنبأ بنتائجها او بأي شيء يرتبط بها ما لم يكن هناك ايمان باستناد كل ذلك الى مهيمن اكبر هو الخالق والموجد والمصمم والواضع لكل القوانين القائمة على الانتظام الدقيق ، ذلك الانتظام الباعث على القدرة على التنبؤ بها بشكل يقنع العالم والباحث

---

(١) المادية الديالكتيكية : ٢٠٨ .

(٢) المصدر نفسه : ٢٧٨ .

(٣) الله يتجلى في عصر العلم : ٣٣ .

والغريب ان الماديين الديالكتيكيين مع تصريحهم بالقوى العمياء العفوية العاملة في الطبيعة كما مر فانهم يقولون : « ان العلاقات بين مختلف ظواهر العالم ليست من وضع وعي الانسان ، وانما هي موجودة موضوعياً أي مستقلة عن الوعي ولذا فان الماديين يعترفون بالقوانين الموضوعية التي تخضع لها كل الظواهر والعمليات في العالم المحيط بنا »[1] .

فكيف يمكن الجمع بين الايمان بالقوى العمياء العفوية في الطبيعة وبين انتظام الظواهر وخضوع كل العمليات في العالم المحيط بنا للقوانين الموضوعية المنظمة ؟

« ان غائية تنظيم الطبيعة ، وما يتصف به هذا التنظيم من عقلانية ، انما هما شاهدان على عقلانية السبب الذي أوجدها ، أي شاهدان على وجود كائن مفكر عاقل هو الاله » .

ولكن المادية الديالكتيكية مع اعترافها بصحة هذه « الغائية » في « تلاؤم النبات والحيوان مع الوسط المحيط ، والاعضاء مع بعضها » لا ترى كل ذلك « أكثر من التلاؤم مع الوسط ، وهذا التلاؤم نتيجة مقنونة لتأثير العوامل الفيزيائية والكيميائية والبيولوجية »[2] .

وهذه احدى المغالطات الكبرى في المادية الديالكتيكية .

فـ « النتيجة المقنونة » المشار اليها ، من وضع قانونها ؟ ومن صنّف انواعها ونوّع تراكيبها ونظم عملها ؟وهل يكون بمقدرة الحركة المادية العمياء ان تصنع هذه القوانين بهذه الدقة العظيمة والترتيب العجيب ؟

فان كان ذلك عن صدفة فلنا الف دليل ودليل على عدم امكان الصدفة ، « ولا يمكننا ان نقيم مبادىء عامة للوصول الى آراء مدروسة على أساس الصدفة » على حد تعبير احد الماديين .

---

(١) الله يتجلى في عصر العلم : ٣٣ .
(٢) المادية الديالكتيكية : ٢٠٨ .

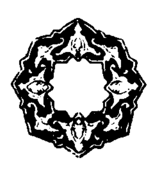
وان كان ذلك بسبب قوة واعية مدركة فتلك هي الكائن الأول الذي تنتهي اليه سلسلة العلل والاسباب في الكون ، ويطلق عليه الفكر الديني اسم « الاله » .

وهكذا نجد ان الفكر الديني هو الذي يؤمن ايماناً حقاً بالعلاقة القانونية بين الموجودات وبمتانة هذه العلاقة ، بحكم ايمانه بالخالق الواحد الذي انطلق منه كل شيء . فوحدة العالم وعلاقاته القانونية انما هي فرع وحدة الموجد وكونه مصمِّماً واعياً منزهاً عن العمى والعشوائية ، ولو كان الموجد الاول « مادة » غير واعية ولا مدركة لما أمكن الايمان بهذه العلاقة لإمكان وقوع الارتباك والخلل والفوضى في هذه العلاقات ، لان « الشيء » العشوائي لا ينتج نتيجة مقننة ومضبوطة في كل حين وعلى الدوام .

ومن هنا نجد مقدار البعد عن الدقة في النص المادي الذي يقول :

« كان من غير الممكن من مواقع الطريقة الميتافيزيكية التي تعالج الطبيعة كمجموعة من الأشياء الجامدة غير المتبدلة ، تفسير وحدة العالم والعلاقة القانونية »[1] .

والصحيح ان الطريقة الميتافيزيكية ـ وحدها فقط ـ هي التي تفسر وحدة العالم والعلاقة القانونية ، دون غيرها من الأفكار والطرق .



(١) المصدر نفسه : ٦١ .

- ١٠ -

ونعود مرة اخرى الى ما سلف بحثه لنقول :

اذا كانت المادة في أصلها البعيد حقيقة واحدة لا تنوع فيها ولا تعدد ، واذا كانت الحركة عبارة عن خروج الشيء من عالم الامكان الى عالم الوقوع ، فكيف انطلقت الحياة ؟ وكيف استطاعت « المادة المسحوقة » ان تصنع الخلية الاولى ؟ وكيف أمكن ان تخرج امكانية حركة المادة الى عالم الفعل لتنطلق تلك الخلية معلنة ولادة مرحلة كونية جديدة ؟

ان الحقيقة التي انتهى اليها العلم خلال بحثه الطويل « ان اصل الحياة على الأرض لغز مغلق ، حتى ان أدوارها الاولى غير معروفة البتة » على حد تعبير الاستاذة دوروثي ديفدسن [١] .

ومع ذلك فقد أعطانا روجيه غارودي رأيه في المسألة على الشكل الآتي :

« لقد وجدت الأرض حتى قبل كل كائن موهوب الحساسية ، قبل كل كائن حي . وان أية مادة عضوية لم تكن تستطيع الحياة على كرتها الارضية في المراحل الاولى من وجودها . فالمادة غير العضوية قد سبقت ـ اذن ـ الحياة » .

« ان العلوم تقودنا اذن الى هذا التأكيد بأن العالم قد وجد في حالات لم يكن من الممكن معها ان يوجد اي شكل من اشكال الحياة او الحساسية »[٢] .

---

(١) الانسان في فجر حياته : ٣ .
(٢) النظرية المادية في المعرفة : ٦ ـ ٧ .

ويقول غارودي :

« يعلمنا علم طبقات الارض «الجيولوجيا» وعلم المستحاثات ان الحياة قد ظهرت على الارض منذ ملايين السنين . فقد وجب اولاً ان تتحقق الشروط الأولية : قشرة أرضية صلبة ، درجة حرارية أتاحت للاحين ـ الالبومين ـ الا يتحلل ، ثم تكثف الماء الجوي الذي ولد المحيطات والبحار والانهار التي تستطيع ان تنمو فيها الحياة بأبسط أشكالها ، لان الماء يشكل من زمن جد بعيد المركب الرئيسي للمادة الحية »[1].

ويؤسفنا وقد قرأنا النص السالف الذكر أن يكون غارودي غير مطلع على قرآننا الكريم وتراثنا الديني العظيم ليرى بأم عينيه هذه الحقائق مسجلة في الفكر الديني الأصيل قبل أن يعلمنا علم طبقات الارض وعلم المستحاثات ذلك .

فظهور الحياة منذ ملايين السنين ، او قرابة مائة مليون سنة على وجه التحديد قد ورد في تراثنا الديني منذ اربعة عشر قرنا من الزمان [2] .

وكون الماء هو المركب الرئيسي للمادة الحية قد نص عليه قرآننا الكريم بقوله تعالى : ﴿ **وجعلنا من الماء كل شيء حي** ﴾ اي ان كل شيء ذي حياة انما هو مخلوق من الماء .

واذا وجدنا عذراً لغارودي وأمثاله في عدم اطلاعهم على التراث الفكري الاسلامي فهل لهؤلاء المثقفين من أبناء المسلمين عذر في عدم اطلاعهم على هذا التراث ؟ وفي نقل ما يكتبه اولئك حرفياً ، وهم يجهلون كنوزهم التي تركوها وراء ظهورهم على ما ضمت من نفاسة وشأن لا يعرفها الا من له حظ كبير .

ونعود الى صلب الموضوع :

---

(١) المصدر نفسه : ١٢٥ .

(٢) البحار : ٥٧ / ٣٣٠ ـ ٣٣١ .

ان غارودي يلخص جميع الفرضيات الممكنة ـ في رأيه ـ عن أصل الحياة فيقول :

« إما أن يكون للحياة وجود أزلي ، او ان المادة الحية تشكلت انطلاقاً من المادة غير الحية »[1] .

ثم يبحث الاحتمال الأول فيقول خلال ذلك :

« ان علوم الطبيعة قد جاءت خلال السنوات الأخيرة بمستندات تجريبية حاسمة . . ففي فضاء ما بين الكواكب توجد شروط تجعل من المستحيل . . . تشرد بذور الحياة . ذلك ان الأشعة فوق البنفسجية والأشعة الكهرطيسية تقتل الأجهزة العضوية المجهرية ، واتضح ان الاشعة الكونية أشد تحطيمًا أيضاً ، مما يستبعد نهائياً نظرية المنوية الكونية ، وحتى نقل البذور الحية من كوكب الى آخر » .

وتكون النتيجة :

« ان فرضية ازلية الحياة تجد نفسها في تناقض مطلق مع خصائص البروتينات الحية »[2] .

« بقيت اذن الفرضية الثانية : فرضية تشكل المادة الحية انطلاقاً من المادة غير الحية . . . فهنا لا نصطدم بتناقضات ، وانما نصطدم فقط «بحدود موقتة لامكاناتنا التجريبية » على حد تعبير الفيلسوف غارودي[3] .

فهل هذه الفرضية تستند الى برهان مقنع ؟ .

يقول أصحابها ومؤيدوها :

« ان الكاربون يشكل العنصر الاساسي لكل مادة عضوية . . . ويعلمنا

---

(١) النظرية المادية في المعرفة : ١٢٦ .
(٢) المصدر السابق : ١٢٧ .
(٣) المصدر نفسه : ١٢٨ .

المنظار الطيفي ان الكاربون يوجد في جميع النجوم بلا استثناء ، لكن بأشكال مختلفة تبعاً لدرجة نمو كل نجمة . . . والنيازك التي يماثل تركيبها تركيب أعمق المناطق من القشرة الأرضية والنواة المركزية من كوكبنا غنية بالمعلومات . . . والكاربون حاضر دوماً في هذه النيازك ، سواء بحالته البكر (غرافيت ، الماس) او متحداً بمعادن اخرى بشكل فحوم مثناة (كاربور) وبالهيدروجين بشكل هيدروكاربون . . . وان النواة المركزية من الكرة الأرضية . . . كان لها على ما يبدو تركيب مماثل . فخلال التبريد ، توضعت حول هذه النواة المركزية ، طبقات اخرى من الاتحادات القابلة للتكثف بصعوبة أكبر . . . وعندما انخفضت درجة الحرارة الى حد تكثف معه أبخرة الماء الجوي وشكلت المحيط الأولي على كوكبنا ، انحل الكاربون ومشتقاته في مياه هذا المحيط » .

« هذه الاتحادات يمكن ان تحدث في شروط بسيطة جداً : لنأخذ محلولاً مائياً من هذه المواد ونتركه يستريح بدرجة الحرارة المحيطة مع كمية صغيرة من الكلس والاملاح المعدنية وأجسام أخرى غير عضوية وجدت ، بداهة ، بكميات وفيرة في مياه المحيط الاولى . تثبت التجربة انه تنتج تفاعلات متعددة . . .يكفي في هذا المجال ان ندل على اتجاهها العام : تتحد جزيئات الكاربون البسيطة ومشتقاتها الأقل تعقيداً ، تتحد فيما بينها بأشكال مختلفة وتشكل جزيئات متزايدة التعقيد . . . وهكذا مثلاً اذا تركنا محلولاً مائياً من الفورمالين وسيانور البوتاسيوم يستريح خلال مدة طويلة بما فيه الكفاية ، نلاحظ تشكل الجزيئات المعقدة التي تقارب بنيتها بنية الالبومين » .

« ففي أية نقطة من المحيط البدائي وفي أي جيب بحري وجب ان تتشكل هكذا هذه المواد العضوية المعقدة التي يمكن توليدها في المختبر بسهولة تامة . ان مواداً عضوية متزايدة التعقيد كانت تظهر بفعل متبادل بين الماء ومشتقات الكاربون ، حتى تشكل الالبومين العنصر الاساسي للمادة الحية » .

« غير انه في المزيج البسيط لمحاليل من الالبومين مع محاليل مواد عضوية اخرى ، تتشكل مواد جيلاتينية نصف سيالة ، بشكل قطيرات تطفو على سطح

الماء . في هذه القطيرات تتمركز الاجسام التي كانت توجد مسبقاً في المحلول » .

« وهكذا لم تكن تكبر وحسب كمية المادة المنظمة على سطح الكرة الارضية ، بل كانت كيفية التنظيم تتحسن مع الزمن . . . كانت تولد المادة الحية الاولية دون بنية خلوية » .

ويستمر أصحاب هذا الرأي في شرح ما ارتأوه فقالوا :

« يمثل الاوكسجين قرابة ٧٠ ٪ من الوزن الاجمالي للجهاز العضوي الحي ، والكاربون ١٨ ٪ والهيدروجين ١٠,٥ ٪ . وهكذا فان الماء (اوكسجين وهيدروجين) والكاربون يشكلان لوحدهما ٩٨ ٪ من الوزن الاجمالي للاجهزة العضوية الحية » .

« يأتي بعدها الكالسيوم ، الآزوت ، البوتاسيوم ، والسليسيوم التي تمثل بضعة أعشار بالمائة ، ثم الفوسفور ، الماغنيزيوم ، الكبريت ، الكلور ، الصوديوم ، الالمنيوم والحديد التي تشترك في بناء المادة الحية بأجزاء مئوية من المائة » .

« ويشكل مجموع العناصر المعددة حتى الآن ٩٩,٩٩ ٪ من المادة الحية . وتلك هي العناصر الكبرى . . . ويشكل المانغانيز ، البور ، التوتياء ، النحاس ، الفليور ، الليتيوم ، الباريوم ، النيكل ، اليود وغيرها من عناصر القلة التي تصادف في المادة الحية بنسب ١/١٠٠٠ ، ١ /١٠٠٠٠ ، ١ /١٠٠٠٠ ٪ » .

« وأخيراً تتركب الزمرة الثالثة والاخيرة من العناصر المتطرفة التي تقل نسبتها في المادة الحية الى ما بعد ١/ مليون ٪ : الزئبق ، الذهب ، الراديوم ، الخ » .

« فالماء الذي يشكل ٣ /٤ كتلة الأجهزة العضوية الحية .

يستخدم وسطاً أساسياً للتبادلات الكيميائية الحياتية بين الكائنات الحية

ووسطها »[1] .

هكذا تصور هؤلاء فرضية تشكل المادة الحية انطلاقاً من المادة غير الحية !

فهل هذا الذي قالوه صحيح علمياً ؟ وهل يمكن الرضوخ له والاقتناع به ؟

يقول الفيلسوف الماركسي روجيه غارودي تعليقاً على هذه الفرضية :

« ان التحليل الكيفي والكمي للعناصر الكيميائية التي تتركب منها المادة الحية ما تزال أبعد من أن تستنفد تعريف الحياة ، فالحيـاة ليست مجموع خصائص الاجسام الكيميائية التي تشكل المادة الحية » .

ثم يضيف موضحاً ذلك :

« التفاعلات التي تحدث في البروتوبلاسما . . . بسيطة نسبياً : تأكسد ، انقاص ، تحليل مائي ، قطع الارتباط الكاربوني ، الخ . وكل واحدة منها يمكن توليدها خارج الجهاز العضوي وليس لها أية صفة حيوية نوعياً ، وان الخاصة النوعية للمادة الحية هي تنظيم هذه التفاعلات في نظام وحيد »[2] .

واذن فالحياة شيء ، وهذه التفاصيل شيء آخر .

ومعنى ذلك باختصار : ان هذه الفرضية مجرد تصور او تخيل لم يقم دليل على صحته . بل ان تعريف الحياة ـ كما يعترف غارودي ـ ما يزال أبعد ما يكون عن هذه التحليلات او التخيلات .

هذا كله في جانب .

وفي جانب آخر لا بد لنا من وقفة عند تلك القائمة من العناصر التي تشترك ـ بمجموعها ـ في بناء المادة الحية ، كما عددها البحث السالف الذكر : اوكسجـين ، كاربـون ، هيـدروجـين ، كـالسيـوم ، آزوت ، بـوتـاسيـوم ،

(١) النظرية المادية في المعرفة : ١٢٨ ـ ١٣٣ .
(٢) المصدر السابق نفسه : ١٣٤ .

سيليسيوم ، فوسفور ، ماغنزيوم ، كبريت ، كلور ، صوديوم ، المنيوم ، حديد ، مانغانيز ، بور ، توتيا ، نحاس ، فليور ، ليتيوم ، باريوم ، نيكل ، يود ، زئبق ، ذهب ، راديوم . . الخ .

وعندما نقرأ هذه القائمة يحق لنا التساؤل :

كيف وجدت هذه العناصر ، كل عنصر منها على حدة ؟

وكيف اجتمعت هذه العناصر ـ وهي بالذات دون غيرها ـ لتكوِّن المادة الحية ؟

وكيف أمكن ان يكون اجتماعها خاضعاً لنسب معينة من كل عنصر ، بحيث كان بعضها قرابة ٧٠ ٪ وكان بعضها ١ / مليون ٪ ، ومن وزن موازينها وقدَّر مقاديرها على هذا الشكل من الدقة والحساب ؟

هل حدث كل ذلك صدفة ؟

وان العلم يرفض الايمان بالصدفة واقامة النظريات على هذا الاساس .

وحتى لو تنزلنا فآمنا بالصدفة من حيث المبدأ فهل يمكن ان تتحقق الصدفة في كل ذلك وعلى كل المراحل لينتج منه شيء فيه حياة ؟ .

لنحاول ذلك :

ان البروتينات من المركبات الأساسية في جميع الخلايا الحية ، وهي تتكون من خمسة عناصر هي : الكاربون والهيدروجين والنتروجين والاوكسجين والكبريت . ويبلغ عدد الذرات في الجزيء البروتيني الواحد ٤٠ ألف ذرة . ولما كان عدد العناصر الكيماوية في الطبيعة قد تجاوز المائة ، وهي موزعة توزيعاً عشوائياً ، فان احتمال اجتماع هذه العناصر الخمسة لكي تكوِّن جزئياً واحداً من جزيئات البروتين يمكن حسابه لمعرفة كمية المادة التي ينبغي ان تخلط خلطاً مستمراً لكي تؤلف هذا الجزيء ، ثم لمعرفة طول الفترة الزمنية اللازمة لكي يحدث هذا الاجتماع بين ذرات الجزيء الواحد .

وقد قام العالم الرياضي السويسري « تشالزيوجين » بحساب هذه العوامل جميعاً فوجد ان الفرصة لا تتهيأ عن طريق المصادفة لتكوين جزيء بروتيني واحد الا بنسبة (١) الى رقم (١٠) مضروبا في نفسه (١٦٠) مرة ، وهو رقم لا يمكن النطق به او التعبير عنه بكلمات . وينبغي ان تكون كمية المادة التي تلزم لحدوث هذا التفاعل بالمصادفة بحيث ينتج جزيء واحد أكثر مما يتسع له كل هذا الكون بملايين المرات ، ويتطلب تكوين هذا الجزيء على سطح الارض وحدها عن طريق المصادفة بلايين لا تحصى من السنين قدَّرها العالم السويسري المار الذكر بأنها (١٠) مضروبة في نفسها (٢٤٣) مرة من السنين ، أي أكثر من عمر الارض بأضعاف أضعاف المرات .

وما دمنا قد ذكرنا البروتين ـ على سبيل التمثيل ـ فمن الأفضل أن نقرأ معاً شرحاً مختصراً يوضح لنا طبيعة البروتينات وكيفية صنعها في الجسم الحي لنزداد كفراً بالصدفة المزعومة .

يقول الدكتور حسن كامل عواض :

« بناء البروتينات يمثل ظاهرة من أهم الظواهر البيولوجية واكثرها تعقيداً ، كما انها اكثرها ارتباطاً بالاساس العضوي للذات البيولوجية . وجزيء أي من البروتينات إن هو الا سلسلة طويلة تشبه العقد تتتابع خلالها الحبات ـ واحدة تلو اخرى ـ في نظام ثابت . وتعرف هذه الحبات بالأحماض الامينية وهي عشرون نوعاً يمكن ان يرمز اليها بالرموز ح١ ، ح٢ . . . الى . . . ح٢٠ . وقد يحتوي جزيء البروتين الواحد على عدد محدود من هذه الوحدات العشرين او قد يحتوي عليها كلها . ولكن الذي يعطي البروتين مميزاته وخصائصه ويحدد ذاته هو النمط الذي تتتابع فيه الوحدات ح١ ، ح٢ . . . الخ فالبروتين الذي تتابعه ح١ ، ح٢ ، ح٣ ، ح٤ ، يختلف تماماً عن الذي تتابعه ح١ ، ح٣ ، ح٢ ، ح٤ ، أو ح١ ، ح٥ ، ح٢ ، ح٣ فنظام تتابع الاحماض الامينية نظام صارم كل الصرامة فقد يسبب اختلاف واحد في موضع معين من التتابع تغيراً جوهرياً في جزيء البروتين يفقده ذاتيته ويكسبه خصائص مغايرة للجزيء الاصلي » .

و « ان القليل من التأمل في داخل الخلية الحية سيصدمنا بوجود حشد ضخم من المركبات والجزيئات ، فالخلية التي قطرها اقل من جزء واحد من مائة جزء من الملليمتر تحتوي في المتوسط عـلى عشرة آلاف صنف مختلف من البروتينات عدا العدد الهائل من الأحماض النوويـة والجزيئـات والجسيمات المتفاوتة الحجم والمتنوعة الخصائص »[1] .

ومع ذلك كله ، فان البروتينات ليست في واقعها سوى مواد كيماوية عديمة الحياة ، ولن تكون حية الا عندما يحل فيها ذلك السر العجيب الذي لا نعلم كنهه ابداً .

وهكذا يتضح ان فرضية هؤلاء الماديين في انطلاقة الحياة الاولى على سطح هذه الكرة لا يمكن الاقرار بها بل حتى السكوت عليها ، لأنها فرضية مجردة عن الدليل ، ان لم نقل بأن الدليل قائم على عكسها بشكل مقنع ومطمئن للفكر الحائر الباحث عن الحقيقة .

ولا بد ـ اذن ـ من الايمان بتلك القوة التي أطلقت الشرارة الاولى للحياة في الأرض فكانت الحياة .

يقول الدكتور البرت ماكومب ونشستر الاخصائي في علم الاحياء :

« ان دراسة التكاثر في الأحياء تعتبر أروع دراسات علم الاحياء وأكثرها اظهاراً لقدرة الله . ان الخلية التناسلية التي ينتج عنها النبات الجديد تبلغ من الصغر درجة كبرى بحيث تصعب مشاهدتها الا باستخدام المجهر المكبر . ومن العجيب ان كل صفة من صفات النبات : كل عرق ، وكل شعيرة ، وكل فرع على ساق ، وكل جذر او ورقة يتم تكوينها تحت اشراف مهندسين قد بلغوا من دقة الحجم مبلغاً كبيراً فاستطاعوا العيش داخل الخلية التي ينشأ عنها النبات ، تلك الفئة من المهندسين هي فئة الكروموسومات » .

« ولهؤلاء المهندسين ذوي الأحجام الضئيلة القدرة على تعديل خواص

---

(١) شفرة الحياة : ٦١ ـ ٦٣ و ٧٠ ـ ٧١ .

النباتات التي تنتجها هذه الخلايا الدقيقة في فترات نادرة من الزمان ، فهي بذلك تنتج كائنات اكثر قدرة على التلاؤم من أسلافها . لقد مرت بالبشر فترة كان أغلب الناس يعتقدون فيها انه من الكفر ان يعتقد المرء ان الكائنات الحية التي تعيش اليوم على سطح الارض كانت في يوم من الأيام على صورة تخالف الصورة التي خلقها الله عليها بادىء الأمر . أما في الوقت الحاضر فان معظم المفكرين يرون ان خلق كائنات لها القدرة على التكاثر وعلى تغيير اشكالها وتركيبها ، تبعاً للظروف التي تحيط بها ، يعد أشد دلالة على قدرة الله من خلق كائنات لا تتطور ولا تستطيع الا أن تنتج صوراً مكررة من أنفسها طيلة الزمان » .

« ويقف العلماء اليوم على عتبة كشف جديد بالغ الأهمية ، الا وهو خلق الحياة داخل المعمل وفي أنابيب الاختبار ، وقد أمكن فعلاً الوصول الى خلق صورة من صور الحياة داخل المعمل ، ولكنها صورة بدائية على درجة كبيرة من البساطة والنقص ، وقد تم ذلك بمزج بعض المواد الكيمياوية بنسب معينة لكي تتكون منها مادة تسمى ديسوكسي ريبونيوكليك ، (D N A)، وهي من المواد التي لم يكن من الممكن انتاجها من قبل الا داخل الخلايا الحية . انها مادة الحياة ، مادة الوراثة التي تحمل الصفات الوراثية عبر الأجيال وتضع طابعها على جميع الاحياء التي تدخل في تركيبها » .

« وقد أمكن اخذ هذه المادة من بروتوبلازم بعض الخلايا الحية وادخالها في بروتوبلازم بعض الانواع الاخرى ، فأدى ذلك الى جانب من التغير في الصفات الوراثية للأنواع المطعمة بهذه المادة » .

ثم يعلق هذا العالم قائلاً :

« ونحن لا نعلم ماذا يكون شأن ذلك الحمض الصناعي الذي حضره الانسان في المعمل وكيف يكون تأثيره عندما يطعم به بروتوبلازم الخلايا الحية ، هل تمتصه الخلايا ، وهل يتسق مع تركيبها ، وهل تحدث فيها نفس التأثيرات التي تحدثها المادة العضوية الطبيعية ؟ اننا لا نعرف الاجابة حتى اليوم عن هذه

الأسئلة ولا يزال مستقبل الجهود التي تبذل في هذا الميدان في كف القدر ، فبعض العلماء يتشككون في امكان الوصول الى خلق الحياة ، والبعض الآخر يعدونه من الامور المستحيلة ، ولكن حتى اذا نجحت هذه الجهود ، فهل يزعزع ذلك من ايماننا بالله ؟ انه لا يزعزع الا ايمان اولئك الذين لديهم ايمان سطحي . أما من يقوم ايمانهم على أساس التفكير العميق ، فان ذلك لا يعد أكثر من خطوة جديدة في ادراك ما أبدعه الخالق الأعظم الذي خلق وحده تلك الروائع التي يعمل الناس جاهدين متكاتفين في الكشف عنها [1] . أي ان نجاح العملية ـ لو تم ـ فسوف لن يدل على شيء سوى تقليد « الخلق » الالهي الاول ومحاكاته ، كما قلد العلم ذلك « الخلق » الأول أيضاً فيما صنع حتى الآن من كلى وأسنان .

ويتحدث الدكتور كريسون عن نشأة الحياة على الأرض فيقول :

« ان لغز ظهور الحياة على الأرض قد يحل وقد لا يحل بحدوثه الذاتي . وقد افترض البعض ان الحياة قد جاءت من بعض الكواكب في شكل جرثومة انسلت دون ان يصيبها تلف ، وبعد أن بقيت زماناً غير محدود في الفضاء ، استقرت على الارض ، ولكن كان من العسير على تلك الجرثومة ان تبقى حية في درجة حرارة الصفر المطلق في الفضاء ، واذا استطاعت البقاء رغم ذلك فان الاشعاع الكثيف للموجة القصيرة كان يقتلها . فان كانت قد بقيت حية رغم ذلك فلا بد انها وجدت لنفسها المكان الملائم ، وربما كان المحيط ، حيث أدى اتفاق مدهش في الظروف الى توالدها وبداية الحياة على الارض » .

ثم يتساءل الدكتور كريسون فيقول :

« وكيف بدأت الحياة على أي كوكب من الكواكب » ؟

ويجيب على ذلك :

« ان المتفق عليه عموماً هو انه لا البيئة وحدها ، ولا المادة مهما كانت

---

(١) الله يتجلى في عصر العلم : ١٠٦ ـ ١٠٧ .

موائمة للحياة ، ولا أي اتفاق في الظروف الكيموية والطبيعية قد تخلقه المصادفة ، يمكنها أن تأتي بالحياة الى الوجود » .

« وبصرف النظر عن مسألة أصل الحياة التي هي بالطبع من الألغاز العلمية ، قد افترض ان هنة ضئيلة من الحياة ، بلغت من الضآلة انها لا ترى او تلمح بالميكروسكوب ، قد أضافت اليها ذرات ، وقبلت توازنها الوثيق ، فانقسمت ، وكررت الأجزاء المنفصلة هذه الدورة ، وبذا اتخذت اشكال الحياة .

ولكن لم يزعم احد انها اتخذت الحياة نفسها » .

ويضيف الدكتور كريسون موضحاً مقصوده فيقول :

« ان الأميبا هي مخلوق ميكروسكوبي حي على درجة كبيرة من التطور ، وهو مكون من ملايين لا حصر لها من الذرات في تنظيم مرتب . والاميبات هي مخلوقات ذوات خلية واحدة ، قد لا يزيد قطرها على جزء من مائة من البوصة ، وتوجد في جميع مياه العالم . والاميبا تشعر بالجوع ، وتبحث عن غذائها عن قصد وعمد . وأية درجة من كبر الحجم يجب ان يبلغها الحيوان حتى نعترف بأن له رغبات وعزيمة ؟ ولكن الحجم هو لا شيء في حسبان اللانهائية ، لأن الذرة لا تقل كمالاً عن نظام المجموعة الشمسية . واذا اتخذنا الاميبا مثلاً لايضاح ـ دون أن نزعم ان هذا المخلوق الحي ذا الخلية الواحدة هو المنبع لاصلي للحياة ـ فانه يمكن القول بأن مخلوقاً ما نطفياً (بروتوبلازمياً) حياً ، بعد ن ضاعف تكوينه الداخلي ، قد انقسم وصار اثنين ، ثم انقسم الاثنان وصارا بعة ، وهكذا الى غير حد ، كما تفعل الخلايا الآن في كل مخلوق حي . كل خلية تحتوي في نفسها ، في تقسيمها الباكر ، القدرة على انتاج فرد كامل . والخلايا نفسها باقية الا اذا وقع لها حادث او صادفها تغير في الظروف لا قبل لها به . وهي تكون الخلايا البسيطة في جميع المخلوقات من حيوانات او نباتات في الوقت الحاضر ، وبذا تكون صوراً طبق الاصل من أسلافها ، ونحن بوصفنا كائنات بشرية ، انما منتظمة من بلايين فوق بلايين من أمثال تلك الخلايا ، وكل خلية هي مواطن يؤدي نصيبه الكامل من الخدمة الخالصة في ذكاء .

وهذا يختلف اختلافاً بيناً عن الجزيئة المادية العاطلة من الحياة » .

« ولكن في الاستطاعة ان نشير الى شيء حدث منذ زمن بعيد ، عند بدء الحياة على الارض ، وكان له شأن عظيم ، ذلك ان خلية واحدة قد نمت عندها القدرة المدهشة على استخدام ضوء الشمس في حل مركب كيميائي ، واصطناع غذاء لها ولأخواتها من الخلايا . ولا بد ان لدات اخريات لخلية اصيلة اخرى قد عاشت على الغذاء الذي أنتجته الخلية الاولى . وأصبحت حيواناً . في حين صارت الخلية الاولى نباتاً ، والنباتات التي هي نسل هذه الخلية هي التي تغذي جميع الكائنات الحية الآن ، فهل يمكننا ان نعتقد ان كون خلية قد أصبحت حيواناً واخرى قد أصبحت نباتاً ، انما حدث بطريق المصادفة ؟ ان التوازن العجيب بين الزرع وحياة الحيوان انما استقر بهذا التقسيم . واذا عدنا الى قصة ثاني اوكسيد الكاربون ، وجدنا ان هذا التقسيم هو أساسي اطلاقاً بوصفه احدى ضروريات الحياة نفسها . ولو كانت الحياة كلها حيوانية ، لكانت الآن قد استنفدت الاوكسجين . ولو كانت الحياة كلها نباتية ، لكانت قد استهلكت كل ثاني اوكسيد الكاربون . وفي كلتا الحالتين كانت تنتهي هذه الحياة أو تلك » .

« ومن المفروض انه في التاريخ المبكر جداً للكرة الأرضية لم يكن بالهواء اوكسجين مطلق ، اذ كان كل الاوكسجين مخزوناً في قشرة الأرض وفي الماء وثاني اوكسيد الكاربون . فاذا كان الأمر كذلك فان كل الاوكسجين الذي لدينا الآن قد جاء من الزرع . وقد ثبت ذلك بشكل مقبول ، لأن النباتات تستعمل ثاني اوكسيد الكاربون وتطلق الاوكسجين .

ولكن اذا كان هذا كله صحيحاً فان الحيوانات التي لا غنى لها عن الاوكسجين لكي تعيش ، لا بد قد جاءت الى الوجود بعد زمن طويل من تطور النباتات في البحر والارض ، فهل كان ظهور الحياة على دفعتين ؟ سنترك ذلك للمستقبل ليقرره » .

« ومن عجب انه في كلتا الحالتين الحيوانية والنباتية ، منذ ظهور الكائنات البروتوبلازمية الاولى قد تطور الذكر والانثى بشكل جعل كل نوع يستمر

بالاتحاد المتكرر مع الاحتفاظ بمميزاته العامة »[1] .

ويقول العالم الفلكي والرياضي البريطاني السير جيمس جينز في كتابه « عالم الأسرار » .

« من الصحيح أن نقول : ان نهر العلم قد تحوَّل الى مجرى جديد في الأعوام الأخيرة . لقد كنا نظن قبل ثلاثين سنة ـ ونحن ننظر الى الكون ـ أننا أمام حقيقة من النوع الميكانيكي . وكان يبدو لنا ان الكون يشتمل على ركام من المادة المبعثرة وقد اجتمعت اجزاؤه بالصدفة ، وأن عمل هذه المادة ينحصر في أن ترقص لبعض الوقت رقصاً لا معنى له تحت تأثير قوى عمياء لا هدف لها ، وأنه بعد نهاية هذا الرقص ستنتهي هذه المادة في صورة كون ميت ، وأن الحياة قد وجدت صدفة خلال عمل هذه القوى العمياء ، وأن بقعة صغيرة جداً من الكون قد نعمت بهذه الحياة ، أو على سبيل الاحتمال يمكن أن توجد هذه الحياة في بقاع اخرى ، وأن كل هذا سينتهي يوماً وسيبقى الكون فاقد الروح .

« ولكن توجد اليوم أدلة قوية تضطر علم الطبيعة الى قبول الحقيقة القائلة بأن نهر العلم ينساب نحو حقيقة غير ميكانيكية . ان الكون أشبه بفكر عظيم منه بماكينة عظيمة . ان « الذهن » لم يدخل الى هذا العالم المادي كأجنبي عنه . ونحن نصل الآن الى مكان يجدر بنا فيه استقبال الذهن كخالق هذا الكون وحاكمه . ان هذا الذهن بلا شك ليس كأذهاننا البشرية ، بل هو ذهن خلَقَ الذهن الانساني من « الذرة المادة » . وهذا كله كان موجوداً في ذلك الذهن الكوني في صورة برنامج مُعَدّ مسبّقاً . ان العلم الجديد يفرض علينا أن نعيد النظر في أفكارنا عن العالم ، تلك التي كنا قد أقمناها على عجل . لقد اكتشفنا ان الكون يشهد بوجود قوة منظمة أو مهيمنة »[2] .

واذن . فليست المسألة مسألة « صدفة » أو « ضرورة » لم يؤيدها برهان ،

---

(١) العلم يدعو الى الايمان : ٩٦ ـ ١٠١ .

(٢) الدين في مواجهة العلم : ٧٦ ـ ٧٧ .

وانما جاءت البراهين كلها تؤكد عدم قبولها وعدم امكان بناء الصرح الفلسفي العظيم للصورة الكونية في الأساس على مثل هذه الأفكار او التخيلات التي قام البرهان على فشلها وتراجعها أمام المنطق العلمي الدقيق والمنهج العقلي الصارم في دراسة تاريخ الكون .

ومع ثبوت فساد كل هذه التصورات ، وبعد ثبوت ان المادة مخلوقة وان حركتها الجوهرية مخلوقة معها ، وان خالق المادة وباعث الحركة فيها ومنشىء الخلية الحية الاولى هو شيء فوق المادة وما وراء المادة ، فهل يبقى شك في تقدم وجود ما سمي في كتابات الماديين بـ « الروح » على الطبيعة ؟

لقد اتضح كل الوضوح خطأ ما ذهب اليه غارودي في تعريف المادة اذ قال ما لفظه :

« هي الواقع الموضوعي ، المستقل عن الروح ، والتي لا تحتاج الى روح لكي توجد »[1] .

بل ثبت ان الطبيعة ، المادة ، بحاجة تامة الى الروح ـ أي السبب غير المادي ـ « لكي توجد » كما سلفت تفاصيله ، وانهم لم يكونوا مثاليين بل واقعيين جداً اولئك « الذين اعتبروا ان الفكر او الروح هو الأسبق ، وهم يؤكدون ان الروح والوعي كانا موجودين قبل الطبيعة وغير مرتبطين بها »[2] .

وبذلك تبخرت مدعيات « البرهنة على ان المادة هي الواقع الأول وان الروح هي المعطى الثاني »[3] . بعد ان تجلت البرهنة على وجود علة العلل وسبب الاسباب الذي خلق المادة ، الطبيعة ، وأطلق حركتها ، وأودع فيها حاجاتها ووسائل نموها وتطورها على مر القرون معدودة بالملايين .

ومن هنا ظهر أنه على وهم كبير ذلك الذي « يعتبر ان المادة هي الأولى

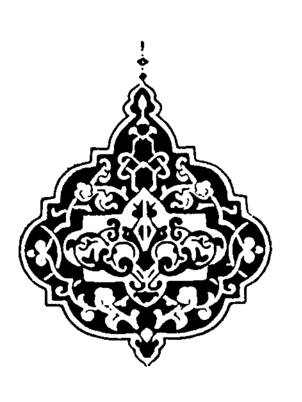
---

(١) النظرية المادية في المعرفة : ٣٣ .

(٢) المادية الديالكتيكية : ٣ .

(٣) النظرية المادية في المعرفة : ٣٠ .

والاصل ، وأنها تولد الروح »[1] ، كما ظهر انه ليس من المثالية في شيء من ذهب الى ان « الروح أساس كل وجود »[2] . بل ذلك هو الواقع الذي ليس من واقع غيره .[3] .



(١) اسس المادية : ١٠ .

(٢) اسس المادية : ١٠ .

(٣) سئل الفيلسوف الماركسي الينكيف :

« ما العقل ؟ فقال : تعريفه ليس امراً ميسوراً ؛ ومع ذلك يمكن القول بأنه ليس محصوراً في الدماغ وليس له منطقة فسيولوجية يقيم فيها .

فقيل له : العقل ـ اذن ـ متجاوز مادي .

فقال : شيء من هذا القبيل » محاورات فلسفية : ٥٧ ـ ٥٨

وبعد :

فماذا كانت خلاصة هذه الجولة المتأنية ؟ وما هي نتيجة هذه الخطوات المتلاحقة ؟

لقد قالوا : ان المادة ازلية !

وقد ثبت انه « افتراض » لم يستطيعوا البرهان عليه ، بل ان البرهان على خلافه .

لقد قالوا : ان الحركة ذاتية !

وقد ثبت فساد هذا الزعم بما لا مزيد عليه .

لقد قالوا : ان الحركة هي سبب كل شيء !

وقد ثبت ان المادة فيها امكان الحركة الذي يحتاج الى من ينقله الى مقام الفعل والوقوع .

لقد قالوا : ان الحركة هي مصدر وجود الخلية الحية الاولى !

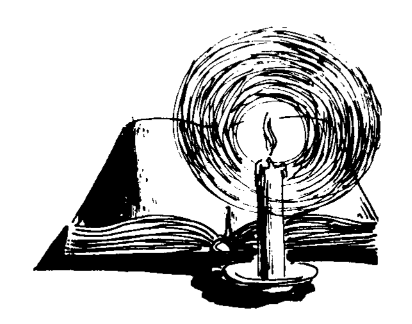
وقد ثبت ان الخلية الحية الاولى بحاجة الى موجد غير الحركة يطلق فيها شرارة الحياة .

وقالوا . . . . . وقالوا . . .

ولم يستطيعوا اثبات أي من تلك الأقوال بالدليـل الفلسفي المعقول

والبرهان العلمي المقبول .

﴿ ذلكم الله ربكم ، لا اله الا هو ، خالق كل شيء ، فاعبدوه ﴾ ﴿ الله الذي خلق السماوات والأرض ، وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقاً لكم ، وسخر لكم الفلك لتجري في البحر بأمره ، وسخر لكم الأنهار ، وسخر لكم الشمس والقمر دائبين ، وسخر لكم الليل والنهار ، وآتاكم من كل ما سألتموه ﴾ ﴿ ألا له الخلق والأمر ، تبارك الله رب العالمين ﴾ .



(مصادر البحث ومراجعه)

الأسفار الاربعة / صدر الدين الشيرازي طهران ١٣٨٣هـ .

الله / عباس محمود العقاد القاهرة ١٩٦٤ م .

الله / د . مصطفى محمود بيروت ١٩٧٢ م .

الله يتجلى في عصر العلم / ترجمة
د . الدمرداش عبد المجيد سرحان القاهرة ١٩٦٨ م

أسس المادية الديالكتيكية / سبيركين
وياخوت موسكو (دار التقدم)

الانسان في فجر حياته / دوروثي ديفدسن /
ترجمة طه باقر بغداد ١٩٤٥م

البحار / محمد باقر المجلسي « الجزء ٥٧ » طهران ١٣٨٥ هـ

الدين في مواجهة العلم / وحيد الدن خان ـ الترجمة العربية ـ بيروت ١٣٩٢ هـ

الزمانوالازل/ولترستيس ،ترجمةد .زكريا ابراهيم بيروت١٩٦٧م

شفرة الحياة / د . حسن كامل عواض القاهرة ١٩٦٨ م .

الشواهد الربوبية / صدر الدين الشيرازي ايران ١٣٨٦ هـ

العلم يدعو الى الايمان
د. كريسون القاهرة ١٩٦٥ م .

قصة الانسان / د . جورج حنا بيروت ١٩٥٩ م .

المادية الديالكتيكية / جماعة من
الكتاب السوفييت دمشق (دار الجماهير)

المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية / ستالين — دمشق (دار دمشق)

محاورات فلسفية / د . مراد وهبة — القاهرة ١٩٧٤ م

المظاهر الالهية / صدر الدين الشيرازي — ايران ١٣٨٠ هـ

الناس والعلم والمجتمع / فريق من الكتاب السوفييت — موسكو (دار التقدم)

النظرية المادية في المعرفة / روجيه غارودي — دمشق (دار دمشق)

نظرية الحركة الجوهرية / هادي العلوي — بغداد ١٩٧١ م .

نقد الفكر الديني / د . صادق العظم — بيروت ١٩٧٠ م

نقد الفهم العصري للقرآن / د . عاطف احمد — بيروت ١٩٧٢ م



الإنسَان
بَينَ الخَلق وَالتّطوّر

القِسم الأوّل

طُبع هذا القسم (الأول) ٠٠ البحث مستقلاً عدة مرات :

○ الطبعة الأولى : بغداد ١٣٩٦هـ - ١٩٧٦ م .

○ الطبعة الثانية : بغداد ١٣٩٧ هـ ١٩٧٧ م .

○ الطبعة الثالثة : بيروت ١٣٩٨ هـ ١٩٧٨ م



وقفنا في ختام بحثنا عن « المادة » عند انطلاقة الخلية الحية الاولى على سطح هذا الكوكب ، بعد ان ثبت بالحجة والبرهان ، وبالشكل الذي لا يرقى اليه الشك ، انها انطلاقة مصممة قائمة على التخطيط الدقيق والتدبير المدهش ، وعلى نحو رائع ينفي احتمال « العفوية » و « العشوائية » ، ويرفض ارجاع كل ذلك الى حركة المادة اللاواعية واللامدركة والمجردة من القصد والتدبير .

وفي الحقيقة ، فان أية فرضية من فرضيات الفلسفة المادية ، واية فكرة من افكار علم الاحياء ، واية نظرية من نظريات العلم المعاصر ، لم تستطع ان تقدم لنا ـ على وجه مقنع ومطمئن ـ تعليلاً مقبولاً لادعاء انطلاق الخلية الاولى من المادة الصماء بسبب « صدفة » عابرة او « ضرورة »[1] غير مفهومة . بل ان كل الأدلة الفلسفية والعلمية تؤكد وجود يد غيبية خفية ، او ـ على حد تعبير اسماعيل مظهر ـ وجود « حادث خطير وقع فاصلاً بين عصرين . عصر ما قبل الخلية وعصر ما بعد الخلية »[2] .

وهكذا كانت تلك الفرضيات والأقاويل ـ على الرغم من جعجعتها الهائلة ـ عاجزة عن طمس علاقة الخلية الاولى بمبدعها الأعظم ، وغير قادرة على الوقوف بثبات امام منطق الدليل العلمي والبحث الفلسفي العميق .

---

(١) يقول الكاتب الماركسي السوفييتي كاروزينا : « ان ظهور الحياة كان (ضرورياً) في فترة معينة من تطور الأرض » !! مبادىء علم البيولوجيا ٤٢٧ .

(٢) اصل الانواع ـ المقدمة ـ ٦٠ .

يقول تشارلس داروين :

« كل الأشياء الحية تشترك في الكثير : في تركيبها الكيماوي وفي تركيبها الخلوي وفي القوانين التي تتحكم في نموها وفي تكاثرها وفي تأثيرها بالمؤثرات المضادة . ونحن نرى ذلك حتى في امثلة غاية في التفاهة . . . ولذلك فلا بد لي ان استنتج من المقارنة والتحليل بالمثل انه من المحتمل ان تكون كل الكائنات العضوية التي عاشت فوق هذه الارض قد انحدرت على شكل واحد اصلي بدائي ، نفخ الله فيه الحياة لأول مرة »(١) .

ولهذا كانت نتائج بحثنا السالف الذكر متجهة في خلاصتها الى : ان أزلية المادة « افتراض » لم يستطع القائلون به ان يبرهنوا عليه ، بل اعترف بعضهم بكونه « افتراضاً » بصريح العبارة (٢) ، وان ذاتية الحركة « افتراض » آخر لا سند له ولا دليل ، وان الخلية الحية الأولى كانت بحاجة الى قوة عليا تهبها الحركة وتطلق فيها شرارة الحياة .

ونعود الآن ، وبعد الفراغ من بحث تلك المرحلة ، الى المرحلة التالية من مراحل نشأة تلك الخلية ، وهي المرحلة التي اطلق عليها بعض الكتاب الماديين اسم « المرحلة الثانية من ولادة الحياة » ، حيث تم إرساء ما دعاه انجلز بـ« قاعدة تكوين شكل العالم العضوي »(٣) ، وبدأت عملية التكاثر في الأحياء تسير في خطها المقرر وقانونها المرسوم .

وهنا ، وفي هذه المرحلة التالية ايضاً ، ظهرت بين المفكرين عدة آراء مختلفة ووجهات نظر متضاربة ، وعلا الضجيج على كل صعيد .

وكانت نقطة الخلاف الرئيسة ان هذه الأحياء المعاصرة - حيوانية ونباتية - هل هي تكاثر تطوري بحت ناشىء من تلك الخلية الاولى المغرقة في القدم ، ام أنه خلق بعد خلق ؟ .

---

(١) اصل الأنواع : ٧٧١ .

(٢) نقد الفكر الديني : ٢٨ - ٢٩ .

(٣) النظرية المادية في المعرفة : ١٤٥ .

وبرز بين اولئك المعنيين بهذه المسألة عالم بيولوجي اسمه تشارلس روبرت داروين (١٨٠٩ ـ ١٨٨٢ م) أولى هذا الموضوع كل بحثه ووقته وجهده . وخرج على الناس بما يسمى اليوم « نظرية التطور »[١] فكان لنظريته هذه من الأصداء والهزات والشروح والتعليقات ما نجد آثاره ماثلة الى هذه الساعة .

وسارع « المستغلون » بكل خفة ورشاقة الى أستغلال هذه النظرية في التضبيب على الفكر الديني القائم على الايمان بالخالق الأول .

ثم سارع « المتدينون » بحكم طبيعة رد الفعل الى رفض هذه النظرية والى تكفير كل القائلين بها والمؤيدين لها من قريب او بعيد .

وفي خضم هذا الصراع الحاد بين « المستغلين » و « المنكرين » أصبحت نظرية داروين في الفهم السطحي العام دليلاً على انكار الله جل وعلا وبرهاناً على أزلية المادة وكونها الخالق الذي لا خالق غيره .

ولكن الواقع الموضوعي على خلاف ذلك تماماً ، وبعيد عن هذه المزاعم كل البعد .

ان داروين لم يهدف من نظريته في أصل الأنواع والتطور الى نفي الموجد الأول للحياة والاحياء كما أرجف المرجفون وتخيل المتخيلون ، بل لقد نفى نفياً قاطعاً أن تكون « أية اسباب وجيهة تجعل من الأفكار المتضمنة في هذا الكتاب [أي كتاب أصل الانواع] ما يصدم الشعور الديني لأي انسان »[٢] .

وهذا ما اعترف به الكاتب المادي الدكتور جورج حنا اذ قال : ان « داروين لم يتطرق الى السؤال : من اين نشأت الحياة او كيف نشأت . . ان النظرية الداروينية لا تنفي وجود الخالق كما انها لا تتعرض لاثبات وجوده »[٣] .

وعلى الرغم من صراحة داروين بعدم اصطدام نظريته بالايمان بالله

---

(١) وقد رجعنا الى ابرز آثاره في هذا الموضوع وهو كتاب « اصل الأنواع » الذي ترجمه الى العربية اسماعيل مظهر ومحمد يوسف حسن .

(٢) أصل الأنواع : ٧٦٧ .

(٣) قصة الانسان : ٩ .

واعتراف جورج حنا بهذه الحقيقة ، فان هذا « الجورج » يدعي في مكان آخر من كتابه وبكل قطع وجرأة واطمئنان : أن النظرية الداروينية « رأى فيها اللاهوتيون نذير خطر على تعاليمهم الميتافيزية اليقينية»[١] ولكنه لم يوضح هذا « الخطر » المزعوم ولم يحدد لنا ذلك « النذير » المشؤوم .

وهو انما يعني ـ في أرجح الظن ـ تلك « الحواشي » التي أضافها الماديون الى النظرية بحجة التوضيح والتفسير ، فزعموا فيها ان النظرية تعتمد في أساسها على ان الخلية الحية الأولى قد انطلقت بفضل « التولد الذاتي » الذي لا يمت الى الخلق بأي نسب او سبب .

وبالنظر الى اهمية مسألة « التولد الذاتي » وارتباطها الوثيق بجذر البحث ، فمن الموضوعية بمكان ـ وما دمنا في المقدمة ـ ان نتريث هنا قليلاً لندرس موقف العلم الحديث والفكر العلمي المعاصر من هذه المسألة ، ولنكون الرأي القاطع فيها قبل الدخول في صلب الموضوع ، ليكون الأرضية الصلبة التي نرسي عليها دعائم دراستنا للتطور ونظرياته المطروحة في الساحة :

ان امكان نشأة الحياة ـ وبصور مختلفة ـ من مواد غير حية ، موضوع كثر فيه الأخذ والرد والنقاش منذ عهد الاغريق ، وعلى وجه التحديد من ذلك اليوم الذي خدع ارسطو فيه بمنظر الديدان في الجبن فذهب الى القول بـ « التولد الذاتي [٢] أي « الأصل الجمادي للأحياء » وانطلاقة الحياة من الجماد .

وانطلت هذه الخديعة على عدد من الناس جيلاً بعد جيل ، حتى لفّت في ضبابها فيلسوفاً كبيراً كابن سينا ساقه النظر السطحي الى القول بامكان تولد حيات من الشعر ، وعقارب من التبن ، وفئران من المدر ، وضفادع من المطر . وفي ذلك يقول :

« فان ظن ان ذلك يمتنع ، الا في مكان محدود وقوة محدودة كالرحم والنطفة ، فان الكلام بعد المساحة قائم في المزاج الذي يقع للرحم ، حتى

---

(١) المصدر نفسه : ١٩٨ ـ ١٩٩ .

(٢) تاريخ الفلسفة اليونانية : ١٥٧ .

يتكون فيه ما يتكون ، والذي يقع للنطفة حتى يتكون منها ما يتكون . . . والرحم مثلاً ليس يفعل شيئاً الا ضبطاً وجمعاً وتأدية ، وأما الأصل فهو الامتزاج ، والامتزاج عن الاجتماع وهذا الاجتماع كما يمكن ان يقع عن قوى جامعة في الرحم وغيره ، فلا يبعد ان يقع بأسباب اخرى . . . واما القوى الفعالة فيهبها واهب القوى »[1] .

ثم جاء بعد ذلك من حاول تأكيد هذه الفكرة واثباتها عملياً وتجريبياً ، فقد عمل العالم الهولندي ليفنهوك المولود سنة ١٦٣٢ م بعض العدسات الزجاجية الدقيقة ، واستطاع ان يرى بواسطتها ما لا تراه العيون المجردة من دقائق الكائنات الحية ، فطرح على الملأ العلمي فكرة التولد الذاتي من جديد ، مستدلاً عليها بمرئياته التي لم يكن للبشرية عهد بها قبل ذلك اليوم .

وتلقَّف علماء الطبيعة مشاهدات ليفنهوك باهتمام بالغ ، وبدأوا يناقشون دلالتها ويستشفون ما وراءها بكل جد ودقة ، ورأى بعض هؤلاء في دقائق ليفنهوك الحيوانية حكاية للصور البدائية التي ظهرت بها الحياة على الأرض منطلقة من الجماد .

ثم تتابعت على اثر ذلك عدة آراء لتعليل أصل الحياة .

ولم تطل فرحة علماء الطبيعة بأفكارهم هذه ، فسرعان ما ظهر بطلانها وفسادها على يد العالم الايطالي ريدي (١٦٢٦ ـ ١٦٧٩ م) حينما أقام البرهان بطريقة تجريبية على زيف فكرة التولد الذاتي ، وذلك بوضع اللحم في زجاجة مغطاة بشبكة معدنية دقيقة الثقوب لا تسمح بمرور ما يضعه الذباب من بيض ، وقد تبين له ان الذباب عندما يقع على الزجاجة ويزحف على الشبكة المعدنية لا يستطيع أن يضع بيضه على اللحم نفسه ، وإنما يضعه على الشبكة الفاصلة ، وبذلك تعفن اللحم ولكنه لم ينتج دوداً (يرقات) . وكان الكشف العلمي المستنبط من هذه العملية ان اليرقات انما تتولد في الحقيقة من بيض الذباب وليس من اللحم نفسه .

---

(١) الشفاء / الطبيعيات / الفن الخامس : ٧٦ ـ ٧٨ .

وفي سنة ١٧١٠ م أضيفت الى تجربة ريدي ملاحظات جديدة للويس كوبلوت تعتمد على التسخين جاءت مؤيدة لنظرية ريدي ونتائج بحثه .

وفي عام ١٧٤٩ م تصدى العالم الانكليزي نيدهام لملاحظات كوبلوت بالتفنيد ، مدعياً ان تجارب عديدة قائمة على التسخين قد أثبتت ظهور الحياة في كل الأوعية حتى المسخن منها ، واتخذ من هذه التجارب دليلاً على ثبوت نظرية التولد الذاتي .

وفي تلك الفترة من الزمن قام العالم الايطالي سبالانزاني باجراء عدة تجارب كالتي قام بها من قبل كلٌّ من كوبلوت ونيدهام . وكانت النتائج التي حصل عليها مؤيدة لرأي كوبلوت ومغايرة لرأي نيدهام ، فقد ثبت لديه تجريبياً ان الحرارة اذا امتدت لمدة كافية بوعاء محكم الغلق لا يتسرب اليه غبار أو هواء فقد انعدمت فيه الحياة والأحياء .

وكان رد نيدهام على تجارب سبالانزاني : ان استمرار التسخين لمدة طويلة يعمل على اتلاف القوة الحيوية الانتقالية للمادة العضوية ، تلك القوة التي لا يمكن الاستغناء عنها لاتمام عملية التولد الذاتي للحياة .

فلم يكن من سبالانزاني إلا ان قام باثبات فساد استنتاج نيدهام بطريقة تجريبية لا تدع للشك سبيلاً ، وذلك بأن عرض للهواء محتويات الأوعية المغلقة التي تعرضت للتسخين الشديد ، فاذا بها لم تلبث ان استردت قدرتها على انتاج الاحياء .

وفي أوائل القرن التاسع عشر شارك هيكل في هذه التجارب وطلع على الناس بأفكاره في التولد الذاتي محدداً لها في سبع مسائل :

أولاً ـ الحياة العضوية محصورة في المادة الحية الأولى أي البروتوبلازم وهي تركيب كيمياوي غرواني ، الزلال والماء اكبر العناصر التي تتركب منها .

ثانياً ـ حركات هذه المادة الحية التي نطلق عليها اسم الحياة العضوية طبيعية كيماوية صرفة لا أثر لقوة أخرى فيها ! .

ثالثاً ـ اذا فاقت درجة الحرارة هذين الحدين فقد تبقى الصور العضوية حافظة لحياتها الطبيعية ، واذ ذاك تسمى حياتها الحياة الكامنة أو الحياة بالقوة ، ولكنها لا تستطيع البقاء على ذلك زماناً طويلاً .

رابعاً ـ اذا كانت الأرض كبقية الأجرام الأخرى قد انفصلت عن الشمس . . فإن المادة الحية ـ البروتوبلازم ـ لا يمكن ان تكون قد لبثت كل هذه العصور محتفظة بصورتها ، فالحياة ـ اذن ـ ليست ازلية أبدية .

خامساً ـ المادة الزلالية التي تولدت منها الحياة ، لم تحدث في الأرض إلا بعد أن نزلت حرارتها عن درجة الغليان .

سادساً ـ التراكيب الكيميائية التي تكونت منها المادة الزلالية التي حدثت فيها الحياة تدرجت في النشوء والتركيب بحسب الحالة التي كانت الارض عليها حتى بلغت مرتبة البروتوبلازم .

سابعاً ـ « المونيرة » اول العضويات الحية تكويناً ، فكانت مختلطة الصورة والتركيب ، ومن ثم اخذت في الارتقاء .

وهكذا طلع هيكل على الباحثين العلميين بـ « المونيره » وبكونها « أصل الحياة » الذي نشأت منه الكائنات الأولية الدنيا وتطورت .

بيد ان بعثة الكشف العلمي الاقيانوسي المسماة ببعثة « تشالنجر » التي جابت البحار في رحلة علمية طويلة الأمد قطعت خلالها ٦٩,٠٠٠ ميل في المدة (١٨٧٢ ـ ١٨٧٦ م) أثبتت دحض هذا الرأي ، وأكدت ان هذا الكائن الخيالي الذي عثر عليه هيكل لم يكن الا مادة خميرية لا تنتمي بحال الى البروتوبلازمية او المادة الحية .

وعندما كثر الجدل وتضاربت الآراء حول نظرية التولد الذاتي قررت الاكاديمية الفرنسية للعلوم في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ان تضع حداً لهذه الأفكار المتضاربة ، ورصدت جائزة قيمة لمن يتمكن من البت في هذه المسألة بأدلة مقنعة .

وشاء الحظ ان تكون هذه الجائزة الثمينة من نصيب الباحث العلمي المعروف لويس باستير.

كان باستير كثير العجب والحيرة ـ وهو يراقب تحت مجهره تلك الأجسام الدقيقة التي تخمر اللبن ـ من مصدر ونوعية هذه الأجسام ، وكان يسأل نفسه كثيراً : أليس ما يشاهده شكلاً من أشكال الحياة ؟ فاذا كان الأمر كذلك فكيف نشأت هذه الحياة؟ .

لقد كان باستير يميل الى الاعتقاد بخطأ فكرة التولد الذاتي ، اذ كان يرى ان كل كائن حي لا بد ان يأتي من اشباهه ويرث منها صفاتها ويورثها بالتالي الى اجياله التالية ، ولا يستثنى من هذه القاعدة نبات او حيوان بل حتى الخمائر والميكروبات . وكان على يقين من أن السبب في تخمر أي سائل او تعفنه انما هو وصول هذه الأحياء اليه من الخارج ، فاذا ما استوطنت به أخذت تتوالد وتتكاثر اجيالاً تلو اجيال ، محدثة به التخمر والتعفن .

وقام باستير باجراء العديد من التجارب والبحوث التي تناول فيها بالتفصيل نظرية التولد الذاتي ، حتى تمكن من القضاء عليها نهائياً في بحث له بعنوان « الأجسام المنتظمة في الجو ، اختبار لمذهب التولد الذاتي » نشرته مجلة « حوليات العلوم الطبيعية » في عام ١٨٦١ م ، وأثار اعجاب العلماء بما تضمنه من منطق ووضوح وبساطة كبيرة في تناول هذه المشكلة . ولامراء في ان بساطة تجاربه وتيسر اعادتها مع الحصول على نفس النتائج كانت من العوامل الاساس التي جعلت من هذه التجارب نظرية علمية مقنعة للاخرين .

لقد قسم باستير بحثه الى اربعة فصول ، وكتبها باسلوب سهل ومبسط الى حد بعيد ليشرك القارىء معه في التفكير والتعمق في خطوات المسألة . وقد تناول في الفصل الأول تاريخ نظرية التولد الذاتي وتطورها على مر العصور ، ثم ربط بينها وبين نظرية التخمرات ودور الميكروبات فيها ، وخرج في ختام الفصل بتأكيد ان الميكروبات لا يمكن بأي حال من الاحوال ان تنشأ من العدم بل لا بد من أن تكون بذورها موجودة في الهواء الجوي ، ثم قال : والابحاث التي سوف ادونها هنا ما هي الا مجرد آراء جديدة أراها ضرورية

كنتيجة لدراساتي في التخمر .

اما الفصل الثاني فقد بدأه بمناقشة علمية لكل الآراء التي ابتدعها مؤيدو نظرية التولد الذاتي موضحاً براهين تفنيدها وبطلانها باسلوب منطقي ومقنع جداً ، ثم أعلن ان تسخين المنقوعات يختزل عدد الكائنات الحية الدقيقة الموجودة فيها بمقارنتها بغيرها المتعرض للهواء الجوي بدون تسخين . ووصف في هذا الفصل مجموعة من المشاكل التي اصطدم بها وهو يحاول اثبات ان الجراثيم مصدرها الهواء . وروى بعض تجاربه واعماله العلمية وتحدث عن مرئياته تحت عدساته المكبرة ، تلك التجارب والمرئيات التي دلت على ان الهواء هو مصدر الميكروبات ـ وأسماها الأجسام المنتظمة ـ ، وان هذه الاجسام المنتظمة هي المسؤولة عن تلوث المنقوعات حيث تصل اليها من الجو وتتوالد داخلها مسببة التخمر والتعفن ، اي انها لا تتولد ذاتياً داخل هذه المنقوعات .

وفي الفصل الثالث تحدث باستير عن تجارب العالم شفان ، حيث قام باعادة تلك التجارب والقيام بعمليات اضافية اخرى مرتبطة بتلك التجارب ، ثم اعلن نتائج ذلك كله بقوله : يمكنني ان اقول بثقة كبيرة ان ماء السكر والخميرة المسخن الى درجة الغليان لمدة ٢ ـ ٣ دقائق اذا وضع بملامسة هواء سبق تسخينه فانه لا يتعرض لاي تغير حتى بعد ١٨ شهرا على درجة حرارة ٢٥ ـ ٣٠م . وفي نفس الوقت اذا ملئت القارورة بالهواء العادي الذي لم يسبق تسخينه فانها تتعرض الى التغير في ظرف يوم او اكثر وتصبح مكتظة بالبكتيريا .

وفي الفصل الرابع والأخير من هذا البحث شرح باستير طريقة جديدة مبسطة لاثبات ان جميع الاجسام المنتظمة التي تظهر في المنقوعات التي سبق تسخينها تتولد من اجسام توجد معلقة في الهواء الجوي ، ثم أردف ذلك بعرض لنتائج عدة تجارب في هذا الموضوع[1] .

---

(١) اعتمدنا في الحديث عن التولد الذاتي واعمال باستير على : كتاب « اصل الأنواع » المقدمة ـ وكتاب « الشمس والحياة » للدكتور محمود خيري علي وكتاب « صور من الحياة » للدكتور مصطفى عبد العزيز وكتاب « قصة الحياة ونشأتها على الأرض » للدكتور انور عبد العليم وكتاب « لويس باستير مؤسس علم الميكروبات » للدكتور محمد صابر .

وهكذا انهارت اسطورة التولد الذاتي بما لا مجال فيه لأي تردد او شك او احتمال ، وأصبحت الديدان ، والميكروبات ، وعمليات التخمير أدلة قاطعة على ان الحياة لا تنشأ الا من حياة ، وان النطفة هي القانون العام الشامل لعالم الأحياء الواسع العظيم .

وبانهيار اسطورة التولد الذاتي انهارت « صروح كارتونية » كان يظن اصحابها انها أقوى من « الكونكريت المسلح » ، وبدأ التخبط والتشبث بالألفاظ غير المفهومة وغير المحددة ينعكس على كتابات هؤلاء بشكل مثير للانتباه ولافت للنظر .

ولم يجدوا بداً ـ آخر الأمر ـ من طرح « شيء مّا » على الملأ العلمي ، فكان ذلك : فكرة امكانية « التولد العفوي » بدلاً من « الذاتي » ، بزعم ان تجارب باستير لا تنفي هذه « العفوية »[1] ابداً .

ولم نعلم حتى الآن معنى هذه « العفوية » !

أهي « الصدفة » ؟ ! أم هي « التخيل » ؟ ! أم هي « الأحلام » التي يراها النائم وبخاصة على اثر وجبة شهية غنية بالمواد الدهنية والنشوية ؟ !! .

ولقد نسي هؤلاء ان العلم يبحث عن « قانون » .

فهل « التوالد العفوي » قانون علمي ؟ واذا كان قانوناً علمياً فلماذا عبروا عنه بـ « الامكان » ، في حين ان الامكان احتمال ـ مجرد احتمال ـ في الحساب لا اكثر ولا أقل .

وخلاصة القول : ان تجارب باستير قد كشفت عن انتصار عظيم للفكر الميتافيزيقي في ضوء العلم والاختبار لم يدر في بال . وان ذلك ان دل على شيء فانما يدل على سلامة الفكر الديني وصحته بما يكشف العلم الحديث من اسراره وغوامضه ومجهولاته .

---

(١) النظرية المادية في المعرفة : ١٤٢ .

ولكن الشيء المؤلم ان هذه الانتصارات الكبيرة للميتافيزيقيا قد تعمد اغفالها عدد من الكتاب عن قصد واصرار ، حتى بلغ الأمر بأحدهم حد القول : بأن اتساع آفاق العلوم « كشف في اكثر من موقع عن ركاكة الميتافيزيقيا »[1] .

فهل كانت نتائج باستير هي الكاشفة عن هذه الركاكة ؟ !

وهل كانت نظرية السكون عند نيوتن هي المعنية ؟ !

أم ان هذا « الكشف » الذي يعنيه الكاتب من قبيل الكشف الصوفي الذي يحسه المتصوف ولا يستطيع البرهان عليه ؟ !

وعندما يتضح بمثل هذا الجلاء والاطمئنان بطلان خدعة التولد الذاتي يتضح ايضاً ان « الحياة » ما زالت حتى اليوم لغزاً مطلسمًا لم يستطع العلم بلوغ غوره وايضاح امره ، ولم يستطع بكل وسائله التجريبية الضخمة ان يقف على سره العميق المذهل .

وهذه هي الحقيقة التي لا مناص من الأخذ بها وإن تمرد عليها المعاندون وغالط فيها المغالطون بل هي الحقيقة العلمية التي اكدها واعلن الايمان بها عدد من العلماء المشهورين :

يقول كريسي موريسون الرئيس السابق لأكاديمية العلوم بنيويورك : « ان المتفق عليه عموماً هو انه لا البيئة وحدها ، ولا المادة مهما كانت موائمة للحياة ، ولا اي اتفاق في الظروف الكيموية والطبيعية قد تخلقه المصادفة يمكنها ان تأتي بالحياة الى الوجود » .

ويقول مؤكداً :

« وبصرف النظر عن مسألة اصل الحياة التي هي بالطبع من الألغاز العلمية ، قد افترض ان هنة ضئيلة من الحياة ، بلغت من الضآلة انها لا ترى

---

(١) نظرية الحركة الجوهرية : ١٢٥ .

او تلمح بالميكروسكوب ، قد اضافت اليها ذرات . . . فانقسمت وكررت الأجزاء المنفصلة هذه الدورة ، وبذا اتخذت اشكال الحياة . ولكن لم يزعم احد انها اتخذت الحياة نفسها »[١] .

ويقول الكاتب الماركسي جون لويس :

« الحيوان ليس مجرد مجموعة من العناصر الكيميائية التي يتفاعل بعضها مع البعض الآخر كما يجري في بوتقة الاختبار مثلاً ، بل هو كائن حي يتمتع بخصائص لا تتمتع بها المادة »[٢] .

ويقول ايضاً :

« ان من الخطأ الفاحش النظر الى ظواهر الحياة الانسانية على انها يمكن ان تفسر كلها بلغة البيولوجيا . . . كما لا يمكن أن نفسر الانسان في حدود الكيمياء فقط او الفيزياء فقط او الفيزيولوجيا فقط »[٣] .

ويقول الدكتور مصطفى عبد العزيز :

« أن مادة الحياة ليست من البساطة بمكان . فليس تخليق المادة الحية يعني تجميع وتكثيف مكونات البروتوبلازم ، بل ان هناك عـوامل احيـائية مساعدة تضمن للحياة نشاطها وتسلسلها . والانزيمات ليست وحـدها هي مفاتيح اسرار الحياة وكنهها[٤] » .

ويقول وحيد الدين خان :

« ان محامي نظرية الارتقاء . . ليس بوسعهم أن يثبتوا لك بالـرؤية المباشرة في معملٍ ما ، كيف توجد الحياة من مادة لا حياة فيها . وتستند مزاعمهم في هذا الصدد على شيء واحد ، هو ان سجل الطبيعة يؤكد ان الوجود الأول كان لمادة بدون حياة ، ثم بدأت الحياة تدب في الكون ،

---

(١) العلم يدعو للايمان : ٩٧ .

(٢) الانسان والارتقاء : ٥ .

(٣) المصدر نفسه : ٧٥ .

(٤) صور من الحياة : ٥٨ .

فاستنتجوا من ذلك ان الحياة خرجت من المادة الميتة كما يخرج الطفل من بطن امه »[1] .

ويقول مؤلفو كتاب علم الحيوان العام :

« ليس من السهل اعطاء تعريف دقيق لكلمة الحياة ، وكل ما نستطيع قوله هو أن للحياة مظاهر تسمى مظاهر الحياة ، وانه حيثما وجدت هذه المظاهر فاننا نجد الحياة . فالحياة تعبِّر عن نفسها وتفصح عن وجودها بعدد من الفعاليات الحيوية ، فمثلاً نحن نتغذى ونحن ننمو ونحن نتحرك ونتنفس ونتخلص من نواتج تتكون في أجسامنا »[2] .

ومهما يكن من أمر :

فان « التطور » بكل جوانبه السلبية والايجابية ما زال هو الشغل الشاغل للعلماء على اكثر من صعيد ، وما زالت فئات معينة من الكتاب تظنه سلاحاً ماضياً في حربها على الفكر الديني وما يتعلق به ويمت اليه .

وبالنظر الى كل ذلك ، والى ارتباط هذا الجانب من البحث ببحثنا السابق عن « المادة » ، ووضعاً للنقاط على الحروف ـ على حد التعبير المألوف ـ رأيت لزاماً عليَّ أن ادلي بدلوي في هذا الموضوع فأضع هذه الصفحات بين ايدي القراء المعنيين ، ليكونوا على علم كامل بحقيقة المسألة وبالموقف الديني السليم منها كما تدل عليه الاصول الاساسية المعتمدة .

وسيعنى القسم الاول من البحث ـ وهو الذي نقدم له بهذه السطور ـ بعرض فكرة التطور ، والحديث عن القائلين الاول بها لمعرفة مقام داروين بين هؤلاء القائلين ومدى سبقه او تأخره في ذلك ، ثم استعراض مدى قيمة هذه النظرية ـ صحة وبطلاناً ـ من الناحية العلمية الصرفة ، لنكون الرأي الصائب في رفضها او قبولها على ضوء ذلك كله .

---

(١) الدين في مواجهة العلم : ٢٠ .
(٢) علم الحيوان العام : ٤٨ .

اما القسم الثاني فسيعنى بتحديد موقف الفكر الديني المعتمد على القرآن الكريم والسنة الصحيحة من الخطوط الكبرى للتطور والارتقاء ، ثم من القائلين بها والذاهبين اليها من المسلمين ، لئلا نسارع الى اصدار احكام الكفر والارتداد قبل التبين والتثبت والمعرفة الكاملة .

وسيكون ملاحظاً ـ ولا شك ـ في هذه الدراسة : اكثاري ـ الذي قد يعجب منه بعض القراء ـ من سرد اقوال الكتاب والفلاسفة والباحثين . وعذري في ذلك اني احاول اشراك القارىء الواعي معي في اصدار الحكم الفاصل والرأي القاطع في استخلاص النتائج وكشف الستار عن الحقيقة المنشودة .

كذلك قد أكون مطيلاً في سرد اقوال داروين فيما شرح به أفكاره ووجهة نظره . ودافعي الى ذلك علمي بأن اكثر اصدقاء هذه النظرية واعدائها لم يعرضوا لها بشكل كامل ووافٍ في دراساتهم وبحوثهم ، فاقتصر الاصدقاء على جانب معين منها ، كما اقتصر الاعداء على جانب آخر منها . أما أنا فهدفي عرض الجانبين بشكل موضوعي صادق ، ليكون البحث بعيداً كل البعد عن ميادين العواطف والتهريج والمزايدات .

وكل رجائي وأملي أن يحالفني التوفيق في هذه المسيرة الفكرية المجهدة ، ليتم تحديد موقفنا ـ بوصفنا مسلمين ـ من هذه النظرية بكل صراحة وتجرد ، ولنعرف مواقع خطانا على طريق الفكر المعاصر بكل ثقة واطمئنان ، والله من وراء القصد ، وهو الموفق المعين .



- ١ -

كانت القاعدة الفكرية الرئيسة التي اختارها داروين لتشييد دعائم نظريته التطورية عليها تقوم على الاقرار بأن الكائن الحي بكل أنواعه ـ ومن جملتها الانسان ـ انما ينحدر من أصل واحد ، وان ذلك الاصل قد انقسم وتعدد وتنوع طبقاً لما سماه « الانتخاب الطبيعي » ، فأصبح يشكل هذه المجموعة الضخمة من انواع الاحياء وفصائلها المختلفة ، وان ذلك التطور الكامن في داخل الكائن والقائم على عدد من العوامل والنواميس الثابتة المعينة هو الذي انتهى بهذه المجموعة المتنوعة عبر سلسلة كبرى من الحلقات الوسطى الى سيدها الأكبر « الانسان » .

وعندما نقرأ بحوث داروين وكتاباته نجد انه قد كرر وأكد أهمية هذا « الأصل الواحد » لكل الكائنات العضوية ، بحكم كونه منطلق النظرية وارضيتها الصلبة .

فهو يقول مثلاً :

« هناك أدلة كثيرة من الأجنة والتجانس والأعضاء الاثرية ، مما يدل على ان الأفراد جميعاً قد تسلسلت من اصل واحد »[1] .

ويقول :

« ان كل الكائنات العضوية التي عاشت على سطح الأرض قد تسلسلت

(١) اصل الانواع : ٧٧٢ .

من أصل بدائي واحد »[1] .

ويقول :

« في كل الكائنات العضوية ـ ربما عدا بعض الدنيا منها ـ فان التكاثر الجنسي فيها متشابه ، وفيها جميعها كما هي الحال الان فان الخلية الجرثومية واحدة . وعلى ذلك فان كل الكائنات العضوية لها أصل مشترك »[2] .

ويقول :

« ان الأنواع والأجناس والفصائل التي لا تعد من الكائنات العضوية التي تعمر هذه الدنيا قد انحدرت جميعاً كل في حدود طائفته او مجموعته ، من جد مشترك ، وانها جميعها قد تحورت خلال تاريخ ذلك الانحدار »[3] .

ويقول ايضاً :

« ان كل الانواع الحية ، لا بد من ان يكون قد مضى عليها زمان كانت فيه متصلة بالاصول الاولى التي نشأ عنها كل جنس بذاته ، بصور من التحول . . . وان هذه الاصول الاولى ـ وقد انقرضت في هذا العصر ـ كانت في دور من أدوار نشوئها ، متصلة بصورة ابعد منها قدماً . وهكذا تعود دواليك كلما رجعت الى الأزمان السالفة وامعنت في البحث ، الى اصل اول »[4] .

وبعدأن فرغ داروين من تقرير هذا « الأصل الواحد الأول » وتأكيده اشد التأكيد ، شرع بوضع القواعد المتفرعة عن هذه الدعامة الرئيسة ، على ضوء مشاهداته وبحوثه واختباراته وتجاربه ، وكانت زبدة المخاض عن ذلك

---

(١) أصل الأنواع : ٧٧٢ .
(٢) المصدر نفسه : ٧٧١ .
(٣) المصدر نفسه : ٧٤٥ .
(٤) اصل الأنواع : ٥٥١ .

كله ولادة تلك النظرية « التطورية » التي انتسب اليها وانتسبت اليه على السنة الكتاب والمعنيين

وتذهب هذه النظرية ـ في خلاصتها ـ الى ان التطور الذي أدى الى نشوء الأنـواع المختلفة من ذلـك الأصل الاول الـواحد ، والى ارتقـائها المتنـوع والمتعدد ، انما هو نتيجة مباشرة لوجود خمسة عوامل (او نواميس) طبيعية متسلسلة يعتمد كل عامل متأخر منها على سابقه ، ويبعث وجودها في الكائن الحي على سيره في طريق الارتقاء جيلاً بعد جيل وعصراً بعد عصر .

وهذه هي العوامل الخمسة ملخصة من كتاب « أصل الأنواع » :

العامل الأول ـ الوراثة :

ويعني داروين بهذا العامل ان الشبه يأتي بمشابهه ، فالقطط لا تلد كلاباً بل قططاً ، وان صغار كل نوع تشابه آباءها ، في النبات وفي الحيوان . وتلك حقيقة لا مجال فيها لنقاش او تردد .[1] .

العامل الثاني ـ التحول :

ومعناه ان أفراد كل نوع تتشابه ولا تتماثل ، اي لا تكون مطابقة لاصولها ، فهي تشابه آباءها ولكن لا تماثلهم . ففي بطن من القطط مثلاً لا تقع العين على اثنين متماثلين تماماً ، واذا تشابهت جميعها حتى في اللون فانها تختلف في الظلال التي يمتد فيها اللون .

---

(١) ويشرح الكاتب البيولوجي ثيودوسيوس دوبزانسكي هذه الفكرة بشيء من التفصيل فيقول :

« ان الدليل الأكثر إثارة لوحدة الحياة يقدّمه كشف أنَّ (شفرة الوراثة) في كل دنيا الأحياء انما تتكون من اربعة حروف فقط من هجائية الوراثة . فكل التطور البيولوجي الذي يمتد على فترة بليونين من السنين قد حدثت على مستـوى (الكلمات) و (الجمـل) الجينية دون إضـافة (حروف) جديدة . . . وان أبسط تعليل لذلك : إما أن يكون ان الحياة نشأت مرة واحدة وان كل الكائنات الحية قد تفرعت عن هذه الحادثة ، وإما ان (الألف باء) الوراثية الحالية أثبتت انها أقدر من غيرها وانها الوحيدة التي صمدت » . تطور الجنس البشري : ٢١١ .

وعندما يبحث داروين موضوع التحول والاستعداد الطبيعي في الكائن الحي لتقبله يقول :

« لا مندوحة لنا من القول بان حالات الحياة المتغايرة من أكبر مقومات الاستعداد للتحول ، سواء كان ذلك من حيث تأثيرها في نظام الكائنات الطبيعي تأثيراً مباشراً ، او من طريق تأثيرها في النظام التناسلي تأثيراً غير مباشر . . والاستعداد للتحول محدود بكثير من السنن المعروفة أكبرها شأناً سنة تبادل الصلات في النماء ، وقد يعزى بعضها الى تأثير حالات الحياة المحدودة تأثيراً يتعذر تعيين مقداره »[1] .

العامل الثالث ـ التوالد :

ويعني به داروين ان ما يولد من النبات والحيوان أكثر مما يقدر له البقاء ، فالطبيعة تسرف في الايجاد كما تسرف في الافناء ويقول في شرح ذلك :

« كل كائن في الوجود ، إن انتج في حياته عدداً وافراً من البيض او البذور ، فلا بد من أن ينتابه الهلاك في بعض أدوار حياته ، او في غضون بعض الفصول او السنين اتفاقاً ، والا فان عدد افراده يتكاثر بنسبة هندسية لا يتصورها الوهم » . ولهذا يرى انه ينبغي « الا نغفل عن ان كل كائن حي يساق للزيادة الى حد بعيد . . .وان الفناء ينزل بكبار الافراد وصغارها في غضون كل جيل »[2] .

العامل الرابع ـ التناحر على البقاء :

اي ان كل حيوان او نبات يبرز في الوجود ينبغي له ان يسعى الى الرزق وأن يجاهد غيره على ضرورات الحياة . ويقول داروين موضحاً ذلك ·

(١) أصل الأنواع : ١٦٥ .
(٢) اصل الأنواع : ١٩٤ ـ ١٩٨ .

« ان سكان الارض على تعاقب الأدوار الزمانية في جميع تاريخها قد هزمت أسلافها في التسابق على البقاء ، وانها لذلك كانت ارقى منزلة في سلم الطبيعة ، كما اصبح تركيبها العضوي بوجه عام اكثر تخصصاً »[1] .

العامل الخامس ـ البقاء للأصلح او الانتخاب الطبيعي :

ويعني بذلك ان الافراد التي تتزود من بنائها بقوة او حيلة اكبر او تكون اكثر قدرة على مقاومة الاخطار والعوامل الطبيعية ، تكون اكثر قابلية للبقاء واعقاب نسل فيه صفاتها التي مكنت لها الحياة والبقاء . ويقول داروين في ايضاح رأيه في هذا العامل :

« ان الكائنات العضوية كافة ، مهما كانت صفاتها وطبائعها ، مسوقةً الى التكاثر بنسبة هندسية ذات نظام خاص ، وان كلا منها لابد من أن يتناحر للبقاء مع غيره ، وان ينزل به الهلاك في بعض ادوار حياته الطبيعية ، او خلال الفصول او الأجيال او الفترات الزمنية المتتالية . . . وانه لا يبقى حياً منها او يتضاعف عدده الا الأنواع التي تهيء لها قوتها او كمال بنيتها الطبيعي سبيل الاحتفاظ بكيانها »[2] .

ويقول ايضاً في شرح هذا العامل :

« اننا اذ ننظر في الطبيعة ونجد ان التحولات المفيدة للعضويات قد تحدث ويتكرر حدوثها فيها ، نتحقق دائمًا ان الافراد التي تخصها الطبيعة بتلك التحولات تصبح قادرة دون غيرها على الاحتفاظ بكيانها في التناحر على البقاء ، وتعقب من الأنسال ما ينفرد بنفس تلك الفوائد التي خصتها بها الطبيعة ، خضوعاً لسنة الوراثة . وتلك السنة ، سنة الاحتفاظ بالتحولات المفيدة للعضويات او بقاء الأصلح منها ، صرفت عليها اصطلاح « الانتخاب الطبيعي » وهي سنة طبيعية تسوق الى تهذيب الكائنات الحية من طريق

---

(١) أصل الأنواع : ٦٣٠ .
(٢) المصدر نفسه : ٢١١ ـ ٢١٢ .

اتصالها بالمؤثرات العضوية وغير العضوية المحيطة بها في الحياة[٣] ، اي ان « نعزو حدوث هذه الغرائز والحالات الى سنة عامة . . . تمضي بالأقوياء الى التكاثر ، وبالمستضعفين الى الزوال والانقراض »[١] .



(١) اصل الأنواع : ٢٨١ ـ ٢٨٢ .

(٣) المصدر نفسه : ٥٠١ .

- ٢ -

ومن حق الأمانة العلمية ـ وما زلنا في أول هذا البحث ـ ان نقف قليلاً لنطرح السؤال الآتي :

هل كانت « نظرية داروين » هذه « كشفاً » علمياً مبتكراً لم يسبق اليه سابق ، و « رأياً » جديداً لم يدر بخلد احد من العلماء والفلاسفة المتقدمين ، ام ان لها من السوابق والجذور ما يذهب ببريقها ولمعانها ، ويطمس معالم جدتها المشعة وابتكارها الأخاذ ؟ .

وقبل الأجابة على السؤال اود ان اشير الى ان الكتاب الماديين ومن سار على منهجهم قد أجمعوا على ان داروين هو مبتكر هذه النظرية وصاحب « براءة اختراعها » والأول الذي لا أول قبله في هذا الميدان .

وفي ذلك يقول ـ مثلاً ـ كاتب مادي معروف هو جون لويس :

« ان داروين قد طرح « فكرة مقنعة » وهي ان عالم الحيوان لم يوجد نتيجة عملية خلق واحدة ، بل هو ثمرة تغيرات ارتقائية عملت على تحويل الانواع التي ظهرت في عصور مبكرة ، الى الاشكال الأكثر تعقيداً والتي ظهرت في عصور متأخرة »[١] .

ويقول كاتب مادي آخر هو روجيه غارودي :

ان داروين قد انتهى به الأمر الى تقرير « ان كل المتوجات العضوية

(١) الانسان والارتقاء : ٧ ـ ٨ .

للطبيعة . . . بما فيها الناس ، نتيجة تطور طويل من عدد صغير من البذور »[1] .

ويقول كاتب آخر « يدَّعي انه مادي » هو جورج حنا :

ان النظرية الداروينية « أصبحت في نظر العلم حقيقة لا يشك بصحتها »[2] وان علماء القرن التاسع عشر قد « تبنوا نظرية داروين البيولوجية »[3] .

ويقول ثيودوسيوس دوبزانسكي :

« لقد فتح داروين الباب نحو فهم جديد للانسان ومكانه في الكون »[4].

ويقول العالم الاميركي سيمبسن :

« كان داروين أحد عمالقة التاريخ . . . لقد حصل على هذا المركز لأنه أثبت نظرية الارتقاء على أنها حقيقة »[5] .

وهكذا يتضح من هذه النصوص ومن كثير امثالها ان هناك اتفاقاً يكاد يكون اجماعاً بين مؤيدي فكرة التطور والباحثين عنها وفيها على ان داروين هو صاحب النظرية وواضع قواعدها وباني صرحها الضخم الكبير .

وهذا كله - وأرجو ان لا يفاجأ القارىء الكريم - مرفوض بكامله لأنه خلاف الواقع وغير صحيح ابداً .

واذن . فلا بد لنا هنا من وقفة نستقرىء فيها تاريخ الفكر ونقرأ خلالها بعض النصوص التراثية المتعلقة بهذا الموضوع الخطير ، لينكشف الغطاء عن الحقيقة فتتجلى واضحة لكل ذي عينين .

ولا بد لنا من الاشارة - من باب الموضوعية المجردة - الى ان الفلاسفة

---

(١) النظرية المادية في المعرفة : ١٤٧ .

(٢) قصة الانسان : ١١ .

(٣) قصة الانسان ايضا : ١٩٨ .

(٤) تطور الجنس البشري : ٥ .

(٥) الدين في مواجهة العلم : ١٧ .

الاغريق كانوا هم الملمحين الاوائل لهذه الفكرة ، وان كان تلميحهم ذاك سطحياً وساذجاً الى حد بعيد . فقد ذهب الفيلسوف انكسيمندريس المتوفى سنة ٥٤٧ قبل الميلاد الى ان الاحياء « كانت في الأصل سمكاً مغطى بقشر شائك ، حتى اذا ما بلغ بعضها أشده نزح الى اليبس وعاش عليه ونفض عنه القشر . والانسان . . . منحدر هو ايضاً من حيوانات مائية مختلفة عنه بالنوع »[١] .

وذهب فيلسوف اخر الى « أن الفلك لما دار على استقامة ظهرت البهائم ، ثم دار على أعدل من ذلك فأظهر القرد وكاد يكون انساناً ولا شيء أشبه به منه ، ثم دار على غاية العدل فأظهر الانسان »[٢] .

ثم جاء دور الفلاسفة فصرفوا جهدهم نحو بحث هذه المسألة فيما عنوا ببحثه من مسائل الفلسفة والعلوم ، وطلع بعضهم على الملأ العلمي بنظرية مفصلة وشاملة عن التطور والارتقاء من زاويتها الفكرية والفلسفية ، وأودع هؤلاء كتبهم خلاصات وافية لوجهة نظرهم في هذا الموضوع ، ولكنهم لم يرزقوا من يطبل لهم ويزمر ، فبقيت أفكارهم حبيسة مؤلفاتهم ودراساتهم التي لا يقف عليها غير المعنيين والمختصين ، بل بلغ الجهل أو التجاهل ببعض الكتّاب حدَّه إذ ذكر افكار اليونانيين السالفة الذكر بشأن التطور ثم قال : « وقد ركد العلم في العصور الوسطى التي تلت العصر القديم[٣] » ! ، ويعني بذلك عصور ازدهار الفكر في ظل الاسلام .

وأورد فيما يأتي ـ على سبيل التمثيل ـ ثلاثة نماذج مستلة من قرون زمنية مختلفة ، لتكون برهاناً ناصعاً على سبق هؤلاء الفلاسفة المسلمين لغيرهم من البيولوجيين المتأخرين في هذا الميدان محتفظاً لنفسي بوجهة نظري الخاصة بالموضوع الى نهاية البحث باذن الله :

---

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية : ١٥ .
(٢) البدء والتاريخ : ٢ / ٧٦ .
(٣) مبادىء علم البيولوجيا : ٣٧٩ .

يقول اخوان الصفا [القرن الرابع الهجري] في رسائلهم المعروفة باسمهم :

« ان الباري ـ جل ثناؤه ـ لما أبدع الموجودات واخترع الكائنات ، جعل أصلها كلها من هيولى واحدة ، وخالف بينها بالصور المختلفة ، وجعلها اجناساً وانواعاً مختلفة متفننة متباينة . . . وربط أوائلها وأواخرها بما قبلها رباطاً واحداً على ترتيب ونظام لما فيه من اتقان الحكمة واحكام الصنعة ، لتكون الموجودات كلها عالماً واحداً منتظماً نظاماً واحداً وترتيباً واحداً ، لتدل على صانع أحد . . . وهي اربعة اجناس : المعادن والنبات والحيوان والانسان ، وذلك ان كل جنس منها تحته أنواع كثيرة ، فمنها ما هو في أدون المراتب ، ومنها ما هو في أشرفها وأعلاها .

« ان أول المرتبة النباتية وأدونها مما يلي التراب هي خضراء الدمن ، وليس بشيء سوى غبار يتلبد على الارض والصخور والاحجار ، ثم تصيبه الامطار وانداء الليل فيصبح بالغد كأنه نبت زرع وحشائش . . ولا تنبت الكمأة ولا خضراء الدمن[1] . الا في ايام الربيع في البقاع المتجاورة لتقارب ما بينها ، لأن هذا معدن نباتي وذلك نبات معدني . واما النخل فهو آخر المرتبة النباتية مما يلي الحيوانية ، وذلك ان النخل نبات حيواني ، لان بعض احواله مباين لأحوال النبات ، وان كان جسمه نباتاً . بيان ذلك : ان القوة الفاعلة منفصلة من القوة المنفعلة والدليل على ذلك ان اشخاص الفحولة منه مباينة لاشخاص الاناث ، ولأشخاص فحولته لقاح في اناثها كما يكون ذلك للحيوان . فأما سائر النبات فان القوة الفاعلة فيها ليست بمنفصلة عن القوة المنفعلة بالشخص بالفعل . . . وايضاً فان النخل اذا قطعت رؤوسها جفت وبطل نموها ونشوؤها وماتت . كل ذلك موجود في الحيوان ، فبهذا الاعتبار تبين ان النخل نباتي بالجسم حيواني بالنفس ، اذ كانت افعاله افعال النفس الحيوانية ، وشكل جسمه شكل النبات . وفي النبات نوع آخر فعله ايضاً فعل

(١) واضيف لهما « الفطر » في ٣ / ٢٢٥ .

النفس الحيوانية لكن جسمه جسم النبات ، وهو الكشوث ، وذلك ان هذا النوع من النبات ليس له اصل ثابت في الأرض كما يكون لسائر النباتات ، ولا له اوراق كأوراقها ، بل انها تلتف على الاشجار والزروع والشوك فتمتص من رطوبتها وتتغذى بها ، كما يتغذى الدود الذي يدب على ورق الأشجار وقضبان النبات ، ويقرضها فيأكلها ويتغذى بها . وهذا النوع من النبات وان كان جسمه يشبه النبات فان فعل نفسه فعل الحيوان . فقد بان بما وصفنا ان آخر المرتبة النباتية متصل بأول المرتبة الحيوانية » .

« ان اول مرتبة الحيوان متصل بآخر مرتبة النبات ، واخر مرتبة الحيوان متصل بأول مرتبة الانسان ، كما ان أول المرتبة النباتية متصل بآخر المرتبة المعدنية ، وأول المرتبة المعدنية متصل بالتراب والماء . . فأدون الحيوان وأنقصه هو الذي ليس له الا حاسة واحدة فقط ، وهو الحلزون وهي دودة في جوف انبوبة ، تنبت تلك الانبوبة على الصخر الذي في سواحل البحار وشطوط الانهار ، وتلك الدودة تخرج نصف شخصها من جوف تلك الانبوبة وتنبسط يمنة ويسرة تطلب مادة يتغذى بها جسمها ، فاذا أحست برطوبة ولين انبسطت اليه واذا احست بخشونة او صلابة انقبضت . . . وليس لها سمع ولا بصر ولا شم ولا ذوق الا الحس واللمس . . . فهذا النوع حيوان نباتي لان جسمه ينبت كما ينبت بعض النبات ويقوم على ساقه قائمًا ، وهو من أجل ان يتحرك جسمه حركة اختيارية حيوان » .

« ان رتبة الحيوانية مما يلي رتبة الانسانية ليست من وجه واحد ولكن من عدة وجوه . . فمنها ما قارب رتبة الانسانية بصورة جسده مثل القرد ، ومنها ما قاربها بالاخلاق النفسانية كالفرس في كثير من اخلاقه ، ومثل الفيل في ذكائه ، وكالببغاء والهزار ونحوهما من الأطيار الكثيرة الأصوات والالحان والنغمات ، ومنها النحل اللطيف الصنائع . . فهذه الحيوانات في اخر مرتبة الحيوان مما يلي مرتبة الانسان لما يظهر فيها من الفضائل الانسانية » .

« ان من الحيوان ما هو تام الخلقة كامل الصورة كالتي تنزو وتحبل وتلد

وترضع ، ومنها ما هو ناقص الخلقة كالتي تتكون من العفونات ، ومنها ما هو كالحشرات والهوام . . . وان الحيوانات الناقصة الخلقة متقدمة الوجود على التامة الخلقة بالزمان في بدء الخلق »[1] .

ويقول عبد الرحمن بن خلدون المتوفى سنة ٨٠٨هـ :

« انظر الى عالم التكوين كيف ابتدأ من المعادن ثم النبات ثم الحيوان على هيئة بديعة من التدريج ، آخر افق المعادن متصل بأول افق النبات مثل الحشائش وما لا بذر له ، وآخر افق النبات مثل النخل والكرم متصل بأول افق الحيوان مثل الحلزون والصدف ولم يوجد لهما الا قوة اللمس فقط . ومعنى الاتصال في هذه المكونات ان آخر افق منها مستعد بالاستعداد القريب لأن يصير اول افق الذي بعده . واتسع عالم الحيوان وتعددت انواعه وانتهى في تدريج التكوين الى الانسان صاحب الفكر والرؤية »[2] .

ويقول صدر الدين الشيرازي المتوفى سنة ١٠٥٠ هـ :

« اذا نظرت الى حال الأكوان العنصرية في تدرجها في الوجود وتكاملها وترقيها من أدنى المنازل الى ان تبلغ الى مجاورة الاله المعبود ، وجدت البرهان مطابقاً للوجدان ، وذلك ان هيولى العناصر وهي الغاية في الخسة والنقيصة بحيث لا يتصور ما هو أخس منها الا العدم المحض لأن نحو وجودها في ذاتها هو قوة الوجود وتهيؤ قبول الصور والهيئات لا غير . فأول ما قبلته : الامتداد القابل للطول والعرض والعمق اذ لا قوام لها الا بالجسمية كما لا استقلال للجسمية الا لصورة أخرى نوعية . وأدنى النوعيات الصورية هي الصور النوعية العنصرية فقبلتها بعد الجسمية . المطلقة فحصلت العناصر الأربعة . . » .

« ثم التي تفاض على المادة بعد العناصر البسيطة هي الصورة الجمادية ، وهي افضل منها ، فان البسيط العنصري سريع قبول الفساد عند مجاورة غيره فينقلب بعضها الى بعض عند المجاورة . . . واما الصورة الجمادية فليست

---

(١) رسائل اخوان الصفا : ٢ / ١٦٦ ـ ١٨١ ، ويراجع من الرسائل نفسها : ٢ / ١٥٠ ـ ١٥١ و ٣ / ٢٢٤ ـ ٢٢٨ و ٤ / ٢٧٦ ـ ٢٨٠ .

(٢) مقدمة ابن خلدون : ٨١ .

كذلك بل يرجى بقاؤها زماناً طويلاً او قصيراً لأنها في فضَيلة الوجود بالقياس الى تلك الأربعة ، كأنها جامعة لها متضمنة اياها على وجه اعلى فكأنها توحدت وصارت عنصراً واحداً متوسطاً في تلك الكيفيات الأربع المتضادة حداً من التوسط » .

« ثم يتفاضل اصناف الصور الجمادية واعدادها بعضها على بعض في فضيلة الوجود وقبول الآثار الشريفة ، فان منها ما هي ادنى واخس قريبة الرتبة الى رتبة العنصر الأول كالجص والنورة والنوشادر وغيرها ، ومنها ما هي أعلى وأشرف قريبة الى رتبة النبات كالمرجان ونحوه . وما بين هذين الطرفين انواع واصناف كثيرة لا تحصى متفاضلة متفاوتة في قبول الآثار ومبدئية الأفعال ، وهكذا تتدرج الطبيعة فيها من الأدنى حتى تبلغ بالمادة في الفضيلة الى ما يقبل صورة بزيادة آثار على آثار الصورة الجمادية وهي الصورة النباتية ، وتلك الآثار هي الاغتذاء والتمادي في الأقطار بالنمو ، فلا يقتصر النبات على حفظ المادة فقط كالجماد ، بل يجتذب ما يوافقه من المواد ويضمها اليه ويكسوها صورة كصورته فيتكامل بذلك شخصه » .

« ثم ضَربٌ منه لا يقتصر على هذا ، بل يقصد الديمومة في الوجود لا شخصاً وعدداً ، لأن ذلك ممتنع في هذا النمط من الوجود ، بل نوعاً وماهية ، فيفرز من مادته بقوته المولدة قسطاً يصلح لقبول صورة مثل صورته » .

« فبالجملة ، للنبات حالات زائدة على حال الجماد ، وافراده متفاضلة في تلك الحالات كمّا وكيفاً وكثرة وشدة فتتدرج فيها شيئاً فشيئاً ، فبعضها ينبت من غير بذر ولا يحفظ نوعه بالثمر والبذر ، ويكفيه في حدوثه امتزاج الماء والتراب وهبوب الرياح وطلوع الشمس ، فذلك هو في افق الجمادات وقريب منها » .

« ثم تزداد هذه الفضيلة في النبات فيفضل بعضه على بعض بنظام وترتيب حتى تظهر فيه قوة الاثمار وحفظ النوع بتوليد المثل بالبذر الذي يخلف به مثله فتصير هذه الحال زائدة فيه مكملة له مميزة اياه عن حال ما قبله . ثم

يقوى هذه الفضيلة في النبات حتى يصير فضل الثالث على الثاني كفضل الثاني على الاول وهكذا لا يزال يتدرج ويشرفِ ويفضل بعضه على بعض حتى يبلغ الى اقصى مرتبته وافقه ويكاد أن يدخل في افق الحيوان وهو كرام الشجر كالزيتون والكرم والجوز الهندي ، الا انها بعد مختلطة القوى ، أعني قوتي ذكورها واناثها غير متميزتين فهي تتحمل زيادة ولم تبلغ غاية افقها الذي يتصل بافق الحيوان » .

« ثم يزداد ويمعن في هذا الافق الى ان يصير في افق الحيوان فلا يحتمل زيادة ، وذلك انها إن قبلت زيادة يسيرة صارت حيواناً وخرجت عن افق النبات فحينئذ تتميز قواها فتحصل فيها ذكورة وانوثة وتقبل من فضائل الحيوان اموراً تتميز بها عن سائر النبات والشجر كالنخل الذي طالع افق الحيوان بالخواص العشر المذكورة في مواضعها ، ولم يبق بينه وبين الحيوان الا مرتبة واحدة وهي الانقلاع عن الأرض والسعي الى الغذاء . وقد ورد في الخبر ما هو كالاشارة والرمز الى هذا المعنى في قوله صلوات الله وسلامه عليه وآله : **« أكرموا عمتكم النخلة فانها خلقت من بقية طينة** آدم » .

« فاذا تحرك النبات وانقلع عن افقه وسعى الى غذائه ولم يتقيد في موضعه الى ان يسير اليه غذاؤه وكونت له آلات اخرى يتناول بها حاجاته فقد صار حيواناً . وهذه الآلات تتزايد في أفق الحيوان من اول افقه وتتفاضل فيه فيشرف بعضها على بعض كما كان في النبات فلا يزال يقبل فضيلة بعد فضيلة وكمالاً فوق كمال حتى تظهر فيه قوة الشعور باللذة والأذى . فيلتذ بوصوله الى منافعه ويتألم بوصول مضاره اليه ، ثم يقبل الهام الله عز وجل اياه فيهتدي الى مصالحه فيطلبها والى اضدادها فيهرب منها » .

« وما كان من الحيوان في اول افق النبات لا يتزاوج ولا يخلف المثل بل يتولد كالديدان والذباب وأصناف الحشرات الخسيسة » .

« ثم يتزايد فيها قبول الفضيلة كما كان ذلك في النبات سواء ، ثم تحدث فيها قوة الغضب التي ينهض بها الى دفع ما يؤذيها فيعطى من السلاح

بحسب قوتها ، فان كانت قوته الغضبية شديدة كان سلاحه قوياً ، وان كانت ناقصة كان ناقصاً ، وان كانت ضعيفة جداً لم يعط سلاحاً البتة بل يعطى آلة الهرب فقط كشدة العدو والقدرة على الحيل التي تنجيه من مخاوفه » .

« وانت ترى ذلك عياناً من الحيوان الذي أعطي القرون التي تجري مجرى الرماح ، والذي أعطي آلة الرمي التي تجري مجرى النبل والنشاب ، والذي اعطي الأنياب والمخالب التي تجري مجرى السكاكين والخناجر ، والذي اعطي الحوافر التي تجري مجرى الدبوس والطبر . وأما ما لم يعط سلاحاً لضعفه عن استعماله او لقلة شجاعته ونقصان قوة غضبه ، ولانه لو اعطيه لصار كلاً عليه ، فقد اعطي آلة الهرب والحيل بجودة العدو والخفة وقوة الطيران كالغزلان والحيتان والطيور ، او المراوغة كالأرانب والثعالب واشباهها . واذا تصفحت احوال الموجودات من السباع والوحوش والطيور رأيت هذه الحكمة مستمرة فيها ، فأما الانسان فقد عوض عن هذه الآلات كلها بأن هدي الى اتخاذها واستعمالها كلها وسخرت له هذه كلها » .

« ان ما اهتدى منها الى الازدواج وطلب النسل وحفظه وتربيته والاشفاق عليه بالكن والعش والكناس كما يشاهد فيما يلد ويبيض وتغذيته إما باللبن وإما بنقل الغذاء اليه فانه أفضل مما لا يهتدي الى شيء ، ثم لا تزال هذه الأحوال تتزايد في الحيوان حتى يقرب من أفق الانسان ، فحينئذ يقبل التأديب ويصير بقبوله الأدب ذا فضيلة يتميز بها من سائر الحيوانات الآخر ، ثم تتزايد هذه الفضيلة في الحيوانات حتى يتشرف بها ضروب أشرف كالفرس المؤدب والبازي المعلم والكلب المفهم . ثم يصير في هذه المرتبة الى مرتبة الحيوان الذي يحاكي الانسان من تلقاء نفسه ويتشبه به من غير تعليم وتأديب كالقردة وما أشبهها ، وتبلغ من كمال ذكائها الى أن تكتفي في التأديب بأن ترى الانسان يعمل عملاً فتعمل مثله من غير ان يحوج الانسان الى تعب بها ورياضة بها . وهذا غاية أفق الحيوان الذي إن تجاوزها وقبل زيادة يسيرة خرج بها عن افقه وصار في افق الانسان الذي يقبل العقل والتمييز والنطق والآلات التي يستعملها . فاذا بلغ تلك المرتبة تحرك الى المعارف واشتاق الى العلوم

وحدثت له قوى وملكات ومواهب من الله تعالى يقتدر بها على الترقي والامعان في هذه الرتبة كما كان ذلك في المراتب الاخر التي ذكرناها » .

« واول هذه المراتب في الأفق الانساني المتصل بآخر ذلك الأفق الحيواني ، من مراتب الانسان ، للذين يسكنون في اقاصي المعمورة من الشمال والجنوب . . . من الامم التي لا تتميز عن القردة الا بمرتبة يسيرة . ثم تتزايد فيهم قوة التمييز والفهم الى ان يصيروا الى حال من يكونون في اوساط الاقاليم فيحدث فيهم الذكاء وسرعة قبول الفضائل » .

« والى هذا الموضع ينتهي فعل الطبيعة التي وكلها الله تعالى بالموجودات المحسوسة عند الجماهير من الحكماء وأما عندنا فالى أوائل أفق الحيوان ينتهي فعل الطبيعة والأكوان المحسوسة المادية ، ومن هناك يبتدىء فعل النفس . . حتى يبلغ الى هذا الموضع . ومن ها هنا يقع الشروع في اكتساب الفضائل الزائدة على فضائل الحيوان بما هو حيوان . واقتناء العقليات بالارادة والسعي والاجتهاد حتى يصل الى افق الملأ الأعلى والملائكة العلويين ، وهذه اعلى مرتبة الانسان بما هو انسان » .

ثم يقول الشيرازي ملخصاً كل ذلك :

« ان كل مرتبة منها محتاجة الى ما قبلها في وجودها . . . وان الانسان لا يتم له كماله الا بعد أن يحصل له جميع ما قبله »[1] .

ويقول الشيرازي ايضاً في خلال حديثه عن « الكمالات » التي تستكمل بها المادة وتتوجه اليها الطبيعة مثل صيرورة الجسم الطبيعي نباتاً ثم حيواناً ثم انساناً » .

ان « صورة النباتية مما تستكمل بها الطبيعة الجسمية الأرضية ، صائرة بها نوعاً خاصاً تترتب عليها آثار مخصوصة غير ما ترتبت على الجسمية العامة من الشكل الطبيعي والحيز الطبيعي والمقدار والوضع وغيرها وكذا صورة الحيوانية كالنفس الدراكة الحراكة كمال اتم وأفضل من القوة النباتية يصير بها الجسم الطبيعي بعد استعداده الأقرب واستكماله جسماً نامياً امراً خاصاً أكمل

---

(١) الاسفار الاربعة : السفر ٢ / ٣٤٣ ـ ٣٤٨ .

وأشرف مما كان عليه في المرتبتين السابقتين يترتب عليه ما يترتب على الأجسام عموماً من التشكل والتحيز والتقدر والتكيف بالكيفيات المحسوسة وغيرها وعلى الأجسام النباتية خصوصاً من النمو والتغذي والتوليد وهي اللواحق الحيوانية من المشي والشهوة والغضب والأكل والجماع وغيرها »[1] .

ويقول ايضاً في التعبير عن التطور :

« ان الاشتداد كما يقع في الكيف يقع في الجوهر ، وان الموضوع للحركة الجوهرية في الطبايع المادية وحدته الشخصية .. فاذن يصح وقوع الحركة في الجوهر . . . كما في استكمالات الجوهر الانساني من لدن كونه جنيناً بل منسياً الى غاية كونه عقلاً بالفعل وما فوقه » .

ثم يقول :

« ومما ينبه على هذا المطلب ويؤكده ان المني في الرحم يزداد كمالاً حتى يصدر عنه فعل النبات ثم يتكامل حتى يصدر عنه أفعال الحيوان ثم آثار الانسانية » . و « لا شك ان للطبيعة القائمة بمادة النطفة اقتضاء في الاستكمال وتوجهاً غريزياً نحو تحصيل الكمال ، وليس توجهها واقتضاؤها مبطلاً لنفسه ومفسداً لصورته » .

و « كما ان الصورة الطبيعية كمال للمادة الجسمية ، فكذا الصورة النباتية كمال وسبب غائي للصورة الطبيعية ، وكذلك الحيوانية غاية كمالية للنفس النباتية ، وهلم جراً الى درجة العقل المستفاد وما بعده . وفي جميع هذه الدرجات والمقامات وحدة موضوع الح[illegible] بواحد بالعموم من الصورة ، وهو نوع ما من الصور

بواحد بالعدد من الجوهر الفعال المفيض للكمال بعد الكمال حسب تزايد الاستكمال بتوارد الأحوال ، والاتصال ايضاً ضرب من الوحدة الشخصية وان كان على سبيل التدريج وعدم الاستقرار »[2] .

هذه نصوص مفصلة اقتبسناها من تراثنا الفلسفي العظيم ، ووضعناها

---

(١) المصدر السابق نفسه : ٢ / ١٦٩ ـ ١٧٠ .

(٢) الأسفار الاربعة / السفر الثاني : ١/ ٢٧٣ ـ ٢٧٥ .

بين يدي القارىء الكريم ، ليقف على الحقيقة ـ كما هي ـ جلية المعالم واضحة القسمات بينة الأسارير .

ولنسأل انفسنا بعد قراءة هذه النصوص :

ما هي حصيلة هذه الصفحات ؟

وسيكون الجواب بكل بساطة :

« التطور » بأبرز أشكاله وأجلى معانيه .

واذن . . . فهل بقي لداروين وعشاقه ما يمكن التبجح به من الابتكار والجدة والخروج على الدنيا بما لم يخطر على بال ؟ ! .

ولما كان اخوان الصفا وابن خلدون والشيرازي من الفلاسفة « اللاهوتيين » المؤمنين بالله تعالى حق الايمان والمقرين برسالة الاسلام كل الاقرار ، فان معنى ذلك ـ بصريح العبارة ـ ان أفكارهم التطورية هذه لم تصطدم بالدين .

ويكون معنى ذلك ـ بصريح العبارة ايضاً ـ : ان الفكر التطوري ليس خطراً على الدين ، وان « جماعات الفلسفة اللاهوتية » لا يرتابون من الحقائق العلمية .

واذا كان هذا واضحاً ومسلّماً ـ كما أسلفنا ـ فان من أبرز دلائل الجهل الفاضح ـ ولا أقول الدس اللئيم ـ ما يقوله احد الماركسيين خلال بحث هذا الموضوع .

« وقد ظهرت نظرية التطور وتقدمت نتيجة الصراع الطويل بين مؤيدي هذه النظرية ومعضدي نظرية الفلسفة المثالية » ! بزعم ان « الأنواع من وجهة النظر الميتافيزيقية لا تتغير »(١)

كما ان من أوضح امارات الجهل ـ ولا نقول الحقد ـ ما يقوله الدكتور

---

(١) مبادىء علم البيولوجيا : ٣٧٧ ـ ٣٧٨ .

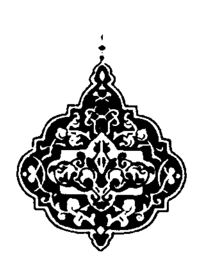
جورج حنّا اثناء حملته التضليلية على الدين :

« كانت نظرية داروِن في الأساس ثورة بيولوجية ، رأى فيها اللاهوتيون نذير خطر على تعاليمهم الميتافيزية اليقينية . . . ان العلم استمر في اثبات حقيقتها . والحقائق العلمية كانت ـ دائمًا ـ وما تزال موضع الريبة والقلق عند جماعات الفلسفة اللاهوتية »[1]

ولو كان الرجل موضوعياً وعلمياً وصادقاً لقال :

كانت نظرية داروِن في الأساس فكرة فلسفية ذهب اليها اللاهوتيون وشرحوها شرحاً فلسفياً مفصلاً .

وهكذا فلتكن « المنهجية » و « الأمانة العلمية » !! .



(١) قصة الانسان : ١٩٩ .

- ٣ -

عندما نطلق على رأي ما كلمة « نظرية » فلا بد انه قد تجاوز مرحلة الاحتمال والتردد الى مرحلة القطع واليقين ، وهذا ما نجده بديهياً لدى جميع العلماء والباحثين ، على اختلاف الاتجاهات والاختصاصات .

ومن حق بحثنا هنا ان نتساءل :

هل بلغت افكار داروين التطورية ذلك الحد العلمي المتفق عليه ، ليصح اطلاق اسم « النظرية » عليها ؟ .

والجواب الصريح على ذلك :

كلا . . والف كلا .

ولقد اعتمد الرجل في صياغة « نظريته » على مجموعة « افتراضات و « تخمينات » لم يستطع ان يقيم عليها برهاناً ولا بعض برهان ، فبنى على أساسها الواهي هيكل نظريته الشامخ الكبير .

ولست في ذلك زاعمًا او مدعياً كما قد يتصور بعض المتصورين ، وانما استندت فيه على ما اعترف به داروين نفسه في كتابه من اعتماد نظريته على الافتراضات والاحتمالات . وان كان هذا الاعتراف لم يمنعه من بناء « الطوابق الفوقية » التي زعم لها المتانة والصلابة والقوة والرسوخ ، ناسياً او متناسياً اساسها الافتراضي الضعيف .

ولنأخذ مثلاً على ذلك موضوع « التحول » :

ان التحول ـ كما تقول النظرية ـ قد أدى الى نشوء انواع وانقراض انواع على مر العصور ، ويكون معنى ذلك ـ إن صح ـ ان نعثر على نماذج لا تحصى من تلك الأنواع المتغيرة المتحولة ، فأين هي الآن تلك النماذج والانواع ؟ ولماذا لم نعثر على أثر لها على الرغم من هذه الحفريات الهائلة التي عمت الكرة الأرضية وشملت معظم بقاعها واطرافها وزواياها وجوانبها الرحبة ؟ .

وقد أثار هذا الموضوع انتباه داروين بالذات فتساءل قائلاً :

« ان صوراً انتقالية وسطى تربط بين كثير من العضويات التي نلحظها في الطبيعة لا بد من ان تكون قد عمرت الارض في خلال الأزمان الأولى ، فاذا كان الانقراض قد مضى بتلك الصور فلم لا نجد هياكلها العديدة مطمورة في الطبقات التي تؤلف سطح الكرة الأرضية ؟ » .

ثم أجاب بنفسه على سؤاله فقال :

« دَفعُ هذا الاعتراض ينحصر في ضرورة الاعتقاد بأن السجل الجيولوجي الذي يؤيد صحة مذهب النشوء ، على حالة من الاضطراب والنقص قل ان تسبق الى حدس الباحثين »[١] .

وقال ايضاً في مكان آخر من كتابه :

« أما القول بأن مجموعاتنا الجيولوجية ناقصة فحقيقة لا ينكرها احد من الباحثين »[٢] .

وأكد هذا المعنى في مكان ثالث فقال :

« لا تختلجنا الريب وفقاً للاعتبارات التي أدلينا بها من قبل ، في ان السجل الجيولوجي اذا أخذ في مجموعه ظهر على جانب عظيم من النقص »[٣] .

---

(١) أصل الأنواع : ٣٣٠ .
(٢) اصل الأنواع : ٥٥٨ .
(٣) أصل الأنواع : ٥٦٧ .

وقال كذلك :

« ان السجل الجيولوجي ناقص نقصاً كبيراً . . وانه سجل ناقص ومكتوب بلهجات متغايرة على الدوام ، واننا لا نملك من هذا السجل الا المجلد الاخير . ولم يبق كاملاً من هذا المجلد غير فصول قصار تناثرت هنا وهناك ، كما لم يبق من كل صفحة منها الا بضعة سطور »[١] .

وقال ايضاً :

« ان السجل الجيولوجي ناقص نقصاً كبيراً . . . وان عدد كل من النماذج المفردة والانواع التي يحتفظ بها في متاحفنا ، تكاد تكون شيئاً غير مذكور الى جانب ذلك العدد الكبير من الأجيال التي قد مضت حتى في خلال تراكم تكوين واحد من التكوينات الجيولوجية »[٢] .

وأضاف قائلاً :

« لماذا لا تزودنا كل مجموعة من البقايا الحفرية بشواهد واضحة على التدرجات والطفرات في اشكال الحياة ؟ اننا لا نصادف مثل تلك الشواهد ، وهذا هو أوضح وأقوى كل الاعتراضات الكثيرة التي يمكن ان توجه ضد نظريتي . ولماذا أيضاً تظهر مجموعات بأسرها من الانواع المتشابهة ؟ . . . ولماذا لا نجد اكداساً كبيرة من الطبقات تحت النظام السيلوري زاخرة ببقايا أسلاف مجموعات الحفريات السيلورية ؟ . . . لا يمكنني أن أجيب على تلك الأسئلة والاعتراضات الخطيرة الا على فرض ان السجل الجيولوجي أبعد ما يكون عن الكمال اكثر مما يعتقد معظم الجيولوجيين »[٣] .

وهكذا يتكرر التأكيد الداروويني ـ وبكل هذه الصراحة والوضوح ـ على نقص السجل الجيولوجي ، بل على كونه « على جانب عظيم من النقص » .

---

(١) أصل الأنواع : ٥٩٠ .
(٢) أصل الأنواع : ٦٢٦ .
(٣) المصدر نفسه : ٧٥٠ ـ ٧٥١

ولكن الشيء اللافت للنظر ان هذا الاعتراف الصريح من داروين لم ينعكس على افكاره التي أودعها كتابه وعرضها بشكل يقيني جازم ، وعلى أحكامه التي منحها طابع القطع والشمول والعموم ، بل كان في بعض الاحيان يحاول تبرير هذا اليقين والجزم فيقول :

« لا نتوقع ان نجد في نظام الطبيعة صوراً عديدة من الضروب الوسطى في كل بقعة من البقاع قائمة بذاتها ، وان كان لا محيص لنا من الاعتقاد بأنها لا بد من ان تكون قد وجدت في عصر ما من العصور الأولى ، وانها طمرت في باطن الارض »[1] .

وبهذا التبرير الغريب يكون داروين كالقاضي الذي يصدر حكمه على متهم بالادانة ، وليس لديه أي دليل على ارتكاب هذا المتهم للجريمة سوى الاعتقاد الشخصي بأن هناك أدلة قطعية للاثبات ولكنها قد فقدت ـ ويا للاسف ـ ، ولو تم العثور عليها لكانت مقنعة لكل من يراها ؟ !!

وما أدري . . . هل يكون هذا العذر مبرراً للادانة ومقنعاً لرجال العدالة ؟ ! .

وكلمة حق يجب ان تقال هنا :

ان داروين قد أحسَّ بالوهن واللاعلمية عندما قال ـ رجماً بالغيب ـ فيما مر : « لا محيص لنا من الاعتقاد » . فعاد الى الموضوع مرة اخرى في كتابه وسطر مكان « الاعتقاد » السالف الذكر كلمة « افتراض » فقال :

« ربما نتساءل : اين هي بقايا تلك العضويات العديدة غير المتناهية الصور التي يجب ان تكون قد وجدت قبل ان تترسب المجموعة الجمبرية بأزمان طويلة ؟ واننا لنعرف انه لم يعش في ذلك العصر غير حيوان واحد . غير اني لا أستطيع الرد على هذا التساؤل الا بأن أفرض ان رقعة بحارنا

---

(١) أصل الأنواع : ٣٣١ .

الحالية قد امتدت حيث هي الآن آماداً عظيمة المقدار . . . غير أنه من قبل ذلك العصر بزمان طويل كان للدنيا مجلى يختلف تماماً عن مجلاها الحاضر »[1] .

وهكذا عاد البحث بكل ما فيه من احكام وقطعيات و « اعتقاد » « لا محيص منه » الى افتراض . . . مجرد افتراض . . . !

ومثل آخر على الأساس « الافتراضي » و « المجهول » لهذه النظرية :

يقول داروين ـ خلال حديثه عن التحول بحكم كونه عاملاً رئيساً من عوامل نظريته ـ ما نصه :

ان « الاستعداد للتحول محدود بكثير من السنن المعروفة ، اكبرها شأناً سنة تبادل الصلات في النماء »[2] .

وللقراء والباحثين حق التساؤل والاستيضاح عن « سنة تبادل الصلات في النماء » هذه ، ما حقيقتها ؟ وماذا يراد بها ؟ وكيف أصبحت هذه « الصلات » « سنة » ومن اكبر السنن شأناً في الاستعداد للتحول ؟ وهل كان داروين يفهم هذه « السنة » ليقوم بشرحها لنا بشيء من تجلية وتبسيط ؟ .

يقول داروين :

« لا ينبغي ان نعاب على ما لم نظفر باستجلاء غامضه من قضية اصل الأنواع والضروب ، فان جهلنا ـ الجهل كله ـ حقيقة الصلات المتبادلة بين العضويات التي تعيش من حولنا ، لا يترك في التورط في لومنا سبيلاً . من من الباحثين يستطيع ان يوضح لنا سرّ ان نوعاً ما يكون كثير الذيوع وافر العدد ، وان نوعاً آخر يمت اليه بحبل النسب يكون قليل الانتشار ضئيل العدد »[3] .

---

(١) أصل الأنواع : ٦٢٨ .
(٢) المصدر نفسه : ١٦٥ .
(٣) المصدر السابق : ١٢٢

ويقول في موضع اخر : ايضا

« نعتقد اعتقاداً ثابتاً اننا نجهل ـ الجهل كله ـ سنن تبادل الصلات بين الكائنات العضوية عامة . ويكاد يكون هذا الاعتقاد من الضرورات »[1] .

وهكذا يصرح داروين ـ بملء فمه ـ انه « يجهل » « الجهل كله » « سنن تبادل الصلات بين الكائنات العضوية » ، وانه « يعتقد » « اعتقاداً ثابتاً » « انه يجهل » ، وان « الاعتقاد » بهذا الجهل من « الضرورات » .

ومع ذلك ، فقد اقام على هذا « الجهل » صرح التحول بكل ما فيه من خطورة واهمية بالغتين .

وما دمنا نتحدث عن « التحول » فان من امانة البحث ان نشير الى ان هذا « التحول » بكل أطرافه وجوانبه ـ وليس جانب سنن تبادل الصلات بمفرده ـ قائم عند داروين على برهان « الجهل » و « عدم الاستبانة » و « عدم ادراك الكنه » ! ولعل في النصوص الداروينية التالية ما يغني عن الاطالة والتفصيل :

يقول داروين :

« ان جهلنا بسنن التحول كبير ، ولا نستطيع ان نعين في حالة من المائة السبب الصحيح في تحول هذا العضو او ذاك »[2] .

« اننا لا نستبين اسبابها في غالب الحالات »[3] .

« تلك الحالات التي لا نستبين من اسبابها شيئاً »[4] .

« تلك الأسباب التي نوقن بوجودها ولا ندرك لها كنهاً »[5] .

---

(١) اصل الأنواع : ٢١١ .
(٢) المصدر نفسه : ٣٢٥ .
(٣) المصدر نفسه : ٣٢٥ .
(٤) المصدر نفسه : ٣٢٦ .
(٥) المصدر السابق : ٣٢٧

« الى أي حد يصل جهلنا بالكثير من تلك الوسائل العجيبة التي تؤدي الى النقلة »[1] .

« واذا انتقلنا الى التوزيع الجغرافي نجد ان الصعوبات التي تواجه نظرية التطور خطيرة بما فيه الكفاية »[2] .

« ونحن ما زلنا نجهل جهلاً مطبقاً الكثير من وسائل الانتقال العرضية »[3] .

« وانا لنعترف بهذا الجهل ، ويزداد ايماننا به اذا ما تأملنا في ذلك التباين البين الذي نلحظه واقعاً بين سلالات الحيوانات الداجنة المنتشرة في بقاع مختلفة من الكرة الأرضية »[4] .

ثم يلخص داروين كل تلك « الجهالات » المتراكمة فيقول :

« أنا لا انكر ان هناك اعتراضات خطيرة وكثيرة يمكن ان توجه ضد نظرية التطور »[5] .

وما أدري كيف يلتئم هذا « الجهل المطبق » و « عدم ادراك الكنه » و « الصعوبات الخطيرة » و « الاعتراضات الكثيرة » التي يعترف بها داروين ، مع عدِّ ما قاله نظرية علمية لا يجوز التشكيك فيها ولا الاعتراض عليها ابداً ابداً ؟ !

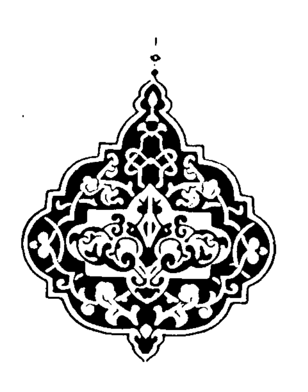
وهل هذه الأفكار القائمة على « الجهل » بكل شيء هي التي « رأى فيها اللاهوتيون نذير خطر على تعاليمهم الميتافيزية » كما يحلو لكاتبٍ ما ان يزعم ويؤكد ؟ !!

---

(١) أصل الأنواع : ٦٩٧ .
(٢) أصل الأنواع : ٧٤٨ .
(٣) أصل الأنواع : ٧٤٩ .
(٤) أصل الأنواع : ٣٧٧ .
(٥) المصدر نفسه : ٧٤٦ .

بل لقد اعترف السير آرثر كيث ان التمسك بهذه النظرية ليس له أي مسوغ الا التعصب للالحاد والا التشنج من فكرة الخلق والخالق ، وفي ذلك يقول :

« الارتقاء غير ثابت ، ولا يمكن إثباته . ونحن نؤمن بهذه النظرية لأن البديل الوحيد هو الايمان بالخلق المباشر ، وهو أمر لا يمكن حتى التفكير فيه »[1] .



(١) الدين في مواجهة العلم : ٣٨

- ٤ -

هناك مسألة بديهية في الحقل العلمي لم يختلف فيها اثنان من علماء الطبيعة ولم يشذ عنها شاذ من فلاسفة المادة ، تلك هي : ان الطبيعة قوة عمياء وعفوية وعشوائية ومجردة عن القصد والوعي والارادة والادراك .

وقد بلغت هذه المسألة من البداهة ما استغنت به عن اقامة البرهان وبيان الدليل .

ولكن هذه الطبيعة العمياء العشواء ، كانت - في نظرية داروين - على درجة عظيمة - بل هائلة جداً - من الوعي والادراك والتصميم المخطط المتعمد المقصود ، حيث يرى ان كل حركة من حركاتها وكل تصرف من تصرفاتها مدروس بعناية ومصمم بدقة ومتجه الى هدف خاص وقائم بمهمة معينة !! .

يقول داروين :

« انك لا تجد في الطبيعة تراكيب اكثر جمالاً من صدفة الدياتومية الصوانية الا قليلاً . فهل خلقت تلك التراكيب العجيبة لكي يعجب بها الانسان اذا ما كشف عن جمالها بأكبر قوة مجهرية يعرفها في الوقت الحاضر ؟ ان الجمال في الحالة الاخيرة وفي كثير من الحالات راجع في غالب الأمر الى التناسق في النماء . فالأزهار مثلاً من اجمل ما تقع عليه العين في نظام الطبيعة برمتها ، غير انها لم تصبح ظاهرة جلية تأخذ الأنظار ببهجتها من بين الأوراق الخضر ولم تخصها الطبيعة بقسط وافر من الجمال الخلقي الا لتستطيع الحشرات ان تلحظها بسهولة تامة . عرفت ذلك من مشاهدات عديدة ، منها : ان في الطبيعة النباتية قاعدة ثابتة هي ان الأزهار التي تلقحها الرياح لا

تكون اوراقها التويجية ذوات الوان زاهية تستلفت النظر . ومنها ان كثيراً من النباتات تخرج نوعين من الأزهار : مفتح الأكمام زاهي اللون ليجلب اليه الحشرات والثاني : متضام الاكمام معدوم اللون والعصارة وهذا لا ترتاده الحشرات بحال ما . ومن هذا نستنتج ان الحشرات اذا لم تكن قد استحدثت في الأرض فان النباتات لم تكن لتهيأ بأزهار جميلة زاهية اللون ،ولأضحت ذوات ازهار ضئيلة »[1] .

ويقول في موضع آخر :

« ولا يستحدث الانتخاب الطبيعي من ناحية اخرى تركيباً في كائن عضوي تكون جهة الاضرار بالغير فيه راجحة على جهة الانتفاع به لذلك الكائن ، لأن الانتخاب ـ كما سبق القول فيه ـ لا يؤثر الا من طريق الفائدة والنفع العائد على الأحياء ذواتها »[2] .

ويقول ايضاً :

« فاذا استطاعت الطبيعة ـ وهي لا شك مستطيعة ـ أن توازن بالقسط بين أوجه الضرر واوجه النفع التي يجنيها كائن ما من عضو فيه ، فالمجموع في ذاته يكون مفيداً . اما اذا سبق جزء من اجزاء التراكيب العضوية على مر العصور وبتأثير حالات الحياة المتغايرة ، ممعناً في ناحية الضرر ، فالتهذيب لا محالة لاحقه ، فاذا لم يتهذب بما يحول دون الضرر ، فذلك الكائن لا بد من ان ينقرض من الوجود كما انقرضت من قبله صور لا تحصى وكائنات لا عدد لها »[3] .

وهكذا افترض داروين في الطبيعة انها على هذه الدرجة العظيمة من الوعي والشعور والعمل المخطط والانتقاء المقصود !! .

وهذا كله مما لا ينسجم مع واقع الحال في الطبيعة كما يعلم كل المعنيين .

---

(١) أصل الأنواع : ٣٨٠ ـ ٣٨١ .
(٢) المصدر السابق : ٣٨٣ .
(٣) المصدر نفسه : ٣٨٤ .

ولعدم انسجام ذلك مع الحقيقة نجد ان داروين نفسه قد استغرب وتعجب كثيراً من « وعي » الطبيعة المزعوم فقال :

« لماذا لا نرى الطبيعة في تهوش وتخالط يقتضيهما تسلسل الصور ؟ بل نرى الأنواع صحيحة متميزة لا خلل في نظامها ولا التباس » .

« هل من المستطاع ان حيواناً له تركيب الخفاش وعادته مثلاً ، قد يستحدث بالتهذيب وتحول الصفات من حيوان اخر مختلف عنه اختلافاً بعيداً في العادات والتركيب العضوي ؟ ! »

« وهل نقوى على الاعتقاد بأن الانتخاب الطبيعي في مستطاعه ان ينتج من جهة عضواً في الغاية الاخيرة من اتضاع المكانة كذنب الزرافة الذي تستخدمه لدفع الهوام عنها ، وان يحدث من جهة اخرى عضواً غريب التركيب دقيق التكوين متعدد المنافع كالعين مثلاً ؟ ! » .

« بم نعلل عقر الأنواع لدى تهاجنها ، وانتاجها انسالاً عواقر لا تلد ، بينما يزيد التهاجن من صبوة الضروب ويضاعف من قوة الانتاج فيها ؟! »(1) .

واننا عندما نقرأ هذه النصوص الداروينية المتناقضة نقف حائرين :

فاذا كانت الطبيعة واعية كما قال اولاً ، اذ تمنح الزهور جمالها لتنجذب اليها الحشرات ! ، لا تستحدث تركيباً جديداً في اي كائن عضوي اذا كان مضراً بالغير ! ، وحيث توازن بين اوجه النفع وأوجه الضرر ، وحيث . . وحيث . .

واذا كانت الطبيعة هي التي جعلت « نباتات الصحاري ـ مثلاً ـ غالباً ما توجد بها نتوءات وأشواك بدلاً من الأوراق ، حيث تكون الأولى أقل من الثانية فيقل تبخر الماء ذي القيمة الكبيرة في المناخ الجاف » .

وجعلت « نباتات المناطق العالية ـ عادة ـ قصيرة ، وبذلك تتمكن من

---

(1) اصل الأنواع : ٣٢٨ ـ ٣٢٩ .

مقاومة الرياح الباردة القوية واستغلال الدفء الموجود في طبقات الجو السفلى الدافئة أكثر من الطبقات العليا » .

وجعلت « الحيوانات التي تعيش في القطب الجنوبي ذات فراء غزير وجلد سميك وطبقة دهنية قلوية تحت الجلد » .

وجعلت « الجمل ـ سفينة الصحراء ـ يمتلك جلداً سميكاً على حوافر الأرجل يحميه من الرمل الملتهب ، وفي سنامه مخزن من الدهن يعطي بتأكسده الطاقة اللازمة علاوة على كميات الماء اللازمة لنشاطه الحيوي »[1] .

اذا كانت الطبيعة على هذا المستوى الرفيع جداً من الوعي العبقري ومن المعرفة الهائلة بعلوم النبات والحيوان والكيمياء والفيزياء والجغرافيا والفضاء ، واذا كان المخ « هو آخر ابتكارات الطبيعة »[2] . على حدِّ تعبير أحدهم ، فلماذا يعجب داروين من عدم الخلل في نظامها ؟ ولماذا يستغرب من تحول الخفاش من حيوان آخر مختلف عنه ؟ !! .

أما اذا كانت الطبيعة ـ كما يقول الماديون وغيرهم ـ عشوائية و « لا تضع أهدافاً »[3] و « تعمل فيها قوى عمياء عفوية »[4] . ، وكان الانتخاب الطبيعي « عملية آلية عمياء ذاتية ومبهمة »[5] ، وانه « ذاتي وآلي ، ولا يعمل وفق خطة ، وانتهازي »[6] . فكيف أمكن لداروين أن ينسب لها كل ما مرَّ ذكره من خلق وابداع وتوازن وتنسيق ؟؟ !! .

---

(١) مبادىء علم البيولوجيا : ٣٩٤ .
(٢) من عجائب الحياة : ٣١ .
(٣) المادية الديالكتيكية : ٢٠٨ .
(٤) المصدر نفسه : ٢٧٨ .
(٥) تطور الجنس البشري : ١٦٣ .
(٦) المصدر نفسه : ٤١٤ .

- ٥ -

يرى داروين - كما يشاهد كل قارىء لكتابه - ان التطور قانون حتمي وليس صدفة قد تكون وقد لا تكون ، وان ذلك القانون تقدميٌّ متجه الى الأمام وسائر نحو الأعلى مرحلة بعد مرحلة وشوطاً بعد شوط .

يقول داروين :

الانتخاب الطبيعي « سنة طبيعية تسوق الى تهذيب الكائنات الحية .. وتدفع النظام العضوي برمته الى التقدم والارتقاء »[١] .

ويقول :

« ... مدارج النشوء التي طرأت على أي عضو من اعضاء نوع ما حتى بلغ أقصى حد مستطاع من الكمال النسبي »[٢] .

ويقول :

« ان الاستقراء المنطقي الصحيح ليسوقنا الى أن نعزو حدوث هذه الغرائز والحالات الى سنة عامة تعمل على تنشؤ الكائنات العضوية وترقيتها »[٣]

ويقول :

« ان سكان الأرض على تعاقب الأدوار الزمانية .. قد هزمت اسلافها

---

(١) اصل الانواع : ٢٨١ .

(٢) المصدر نفسه : ٣٥٠ .

(٣) المصدر السابق : ٥٠١ .

في التسابق على البقاء ، وانها لذلك كانت أرقى منزلة في سلم الطبيعة »[1] .

وهكذا تصرح هذه النصوص الداروينية وتؤكد قانونية التطور وتقدميته ، فهل ذلك ثابت علمياً ؟ وهل هناك من دليل يدل عليه ؟ .

أما ان التطور قانون فذلك ما ترفضه كلمات من جاء بعد داروين من علماء البيولوجيا على اختلاف ميولهم واتجاهاتهم .

ويكفينا من كل هؤلاء ان نقرأ ما ذهب اليه الكاتب الماركسي جون لويس اذ قال :

« يعتبر عصر البليوسين الذي انتهى منذ ثلاثة ملايين سنة آخر نقطة في تطور الثدييات ، ومنذ ذلك الوقت لم تحدث سوى تغيرات طفيفة فقط ولم تظهر اية أجناس جديدة من الحيوانات »[2] .

وقال :

« وُجِدَتْ انواع كثيرة متكيفة مع ظروف خاصة بدون أن تكون هي الأنواع الأمثل بالنسبة لخط التطور . . . وهذا يمس تقريباً جميع نماذج الحيوانات ذات التخصص الضيق . فالحيات ـ مثلاً ـ متكيفة تكيفاً كبيراً مع الظروف المتخصصة لها »[3] .

وقال :

« ليس من ضرورة لأن يتحول المخ بيولوجياً الى شيء ما اكثر رقياً »[4] .

وقال :

« بالنسبة للانسان فان بنية المورثات اساس شامل عام ، ولربما لم يطرأ

(١) المصدر السابق ايضا : ٦٣٠ .
(٢) الانسان والارتقاء : ٩٠ .
(٣) المصدر نفسه : ١٠٠ .
(٤) المصدر نفسه ايضاً : ٥١ .

أي تغيير على هذه البنية طوال ٢٠٠ جيل على مرِّ التاريخ المكتوب ، فالتاريخ لا يذكر أية تغييرات جذرية منذ العصر الحجري »[١] .

ثم استدرك قائلاً :

« ان نظام صفات البناء الحضاري أهم بكثير من النظام الوراثي . . . والذي يحدد كل شيء في هذا العالم ليس بنية المورثات بل الثقافة والتاريخ والمجتمع »[٢] .

وقال :

« الانسان هو المرحلة الأخيرة التي تعبِّر فيها الطبيعة عن نفسها »[٣] .

ونسي انه قد سبق منه أن تساءل قائلاً : « هل يتطور الانسان الى حيوان جديد ما »[٤] .

ومعنى ذلك ان التطور قد انتهى في هذه المرحلة ولم يعد له مجال للتحرك ، اي انه ليس قانوناً من قوانين الطبيعة كما يزعمون ، لأن القانون الطبيعي ليست له مرحلة اخيرة يصل اليها ليستقر او ينام او يموت ، خصوصاً وانهم قد صرحوا وأكدوا ان هذا التطور من نتائج صراع الأضداد ، وصراع الاضداد ـ في زعمهم ـ قانون طبيعي حتمي لا مفر منه ولا محيص .

واذا كان البناء الحضاري والثقافة هما اللذان يحددان وينظمان هذا العالم فلماذا هذا الاهتمام الكبير بالبيولوجيا وتقدم هذا العلم ؟؟ !

ولقد أحس جون لويس بفظاعة هذه النتيجة فتخبط في محاولة التخلص من شرك هذا الاشكال ولكن دون جدوى وبلا محصل علمي مقبول .

انه يقول تارة :

---

(١) الانسان والارتقاء : ١١٥ .
(٢) الانسان والارتقاء : ١١٦ .
(٣) الانسان والارتقاء : ٨٣ .
(٤) المصدر نفسه : ١٢ .

« لقد طور الانسان عملية الارتقاء ! . . . وانتقل موضوعياً من منهج المصادفات الذي يخضع له التغير الوراثي والانتقاء الطبيعي . . . وأصبحت المقولتان القديمتان : الصراع من أجل البقاء وبقاء الأصلح : . . . غير صالحتين أبداً في الحالة التي نحن بصددها ولا تتناسبان مع فهم منهج ووجهة تطور الانسان »[1] . و « أمّا في عالم الحيوان ، فحتى الحيوانات المفترسة لم تحرز النصر التام . . . وسارت في طريق مسدودة أمام الارتقاء »[2] .

ويقول مرة اخرى :

« ان تغييراً جذرياً قد حدث في شكل سحيق من اشكال الحيوان فأدى الى تجاوز الانسان حدود الطبيعة »[3] .

ويقول في موضع ثالث :

« لقد دخل الانسان مضماراً جديداً حيث تتحكم قوانين اخرى تماماً . . . أما كل الحيوانات الباقية فتتعلق فقط بالتغير الوراثي الذي يتم بالمقارنة مع التاريخ ببطء شديد . ثم ان التغيرات الوراثية للحيوانات أخذت تتباطأ اكثر فأكثر بقدر ما كان كل نوع يزداد تخصصاً ويتحول الى نموذج وراثي ثابت . فأسلاف الانواع الحالية بما انها كانت اقل تخصصاً كانت تتغير بسرعة اكبر »[4] .

وهكذا يتجلى التخبط الذي وقع فيه جون لويس فلم يستطع التخلص منه !

انه يرى ان التطور خاضع « للمصادفات » ، ويرى ان الانسان قد تجاوز حد التطور ، ثم يرى ان هناك فرقاً بين الانسان وبقية اصناف

---

(١) المصدر نفسه ايضاً : ٥٥ .
(٢) المصدر السابق : ٥٦ .
(٣) الانسان والارتقاء : ٤١ .
(٤) الانسان والارتقاء : ١١٦ .

الحيوانات ـ وذلك ما لم يقل به أي من علماء التطور الماديين ـ ثم طلع علينا ـ كما طلع غيره ـ بعذر يبرر به وقوف « قانون التطور » او تبخره ، وكان ذلك العذر هو « التخصص » .

فما هو هذا « التخصص » يا ترى ؟ ! .

يجيبنا جون لويس نفسه على السؤال فيقول :

« عندما يصبح الحيوان ذا صفات خاصة وبنية معقدة الى حد كاف فانه لا يستطيع ان يعيش الا في الحدود التي تسمح له بها صفاته الخاصة كما انه لا يستطيع أبداً ان يعود الى الوراء ويتطور من جديد باتجاه آخر .. ان التخصص امر لا يمكن الرجوع عنه .. ومن الممكن ان ندعو الحيوانات ذات التخصص العالي بأدوات او اجهزة حية من نوع خاص ، مصممة ومكيفة من أجل ظروف خاصة ونموذج حياتي خاص ، اذ أن مثل هذا النوع لا يمكنه التغير ولا التكيف اكثر مما هو عليه ... ان الثدييات الاخرى ، وحتى القرود منها ، [عدا الانسان طبعاً] لا تتمتع بهذه الامكانية لأن تطورها سار في خط التخصص »[1] .

ويقول ايضاً :

ان « الخلد الذي يحفر السراديب في الأرض نراه متكيفاً بعظامه وجلده وعينيه وعضلاته للحفر ... وقد أصبح من المستحيل عليه بعد ان تكيف على هذا النحو مرة ! ان يتغير ويصبح على غير ما هو عليه ، فهو لا يستطيع ان يفعل اي شيء آخر لأنه متخصص الى أبعد حدود التخصص »[2] .

وعندما نمعن النظر في هذا الكلام يتضح لنا ان كل الحيوانات قد سارت في طريق « التخصص » وان ذلك امر لا يمكن الرجوع عنه ، وان

---

(١) الانسان والارتقاء : ٢٥ ـ ٢٨ .
(٢) الانسان والارتقاء : ٣٨ .

السبب في هذا التخصص هو كون هذه الحيوانات « مصممة ومكيفة من أجل ظروف خاصة ونموذج حياتي خاص » .

وماذا قال الفكر الديني غير ذلك ؟ .

واين التطور وقانونه ؟ والحركة وذاتيتها ؟ .

وهل لقانون التطور فترة معينة من التاريخ لا يتقدم عنها ولا يتأخر ؟ .

وهل لذاتية الحركة وصراع التناقضات موسم معين من مواسم الحياة على سطح الكرة الأرضية ؟ .

اقرأ ... وتأمل ... واستنتج ...

اما تقدمية التطور كما أكدها داروين ورددها من بعده عديدون فقد رفضها العلماء المختصون ، واليك بعض اقوالهم في الموضوع :

يقول جون لويس :

« نحن عندما نؤكد ان التقدم البيولوجي واضح الى درجة كافية فاننا بهذا لا نؤكد ان التقدم يجب ان يكون شاملاً والزامياً »[١] .

ويقول في موضع آخر من كتابه :

« ان الطفيليات ، مثل الديدان الشريطية ... تعتبر اشكالاً رجعية لا اشكالاً تقدمية »[٢] .

وقد تعجب كثيراً من الفرق بين النماذج « التي انتصرت والتي تعتبر في الوقت نفسه نماذج عليا من حيث التطور ، وبين تلك التي تعتبر نماذج دنيا ... كالطفيليات ... والأشكال الثابتة التي بقيت دون تغيُّر »[٣] .

---

(١) الانسان والارتقاء : ٢٣ .
(٢) المصدر نفسه : ١٠١ .
(٣) المصدر نفسه ايضاً : ٢٠ ـ ٢١ .

ويقول ايضاً :

« لقد عرف الارتقاء العضوي كثيراً من حالات الفشل والانحراف التي كانت تؤدي به غالباً الى طريق مسدود او الى التقهقر »[١] .

ولا يفوتنا ونحن نقرأ اعترافات جون لويس هذه ان نشير الى انه قد نسي ذلك كل النسيان حينما قال في صدر كتابه :

« الأمر المدهش في عملية الانتقاء هـو انها تخلق بشكل آلي وطبيعي ارتقاء تقدمياً في النماذج الحيوانية . وبتعبير آخر فاننا هنا أمام عملية تتوجه وتتطور ذاتياً وتنشىء باستمرار درجات أعلى من التنظيم البيولوجي »[٢] .

ولعل من أصرح ما يقال في هذا الموضـوع ما صـرحت به العـالمة الانكليزية دوروثي ديفدسن في مقدمة كتابها فقالت :

« لعل أشهر مغالطة هي الاعتقاد بأن التطور سار بتقدم مستمر ، بحيث ان كل مجموعة من الحيوان او النبات ارقى من سابقتها بصورة مطردة . . . ولو كان التطور محض خطوات متدرجة في الارتقاء لقلّت انواع الحيوانات المنقرضة ولقلت كذلك نماذج الحياة الكثيرة الموجودة الآن »[٣] .

وليس لنا ما نقوله تعليقاً على كل ذلك الا ابقاء هذه التساؤلات على حالها بلا جواب :

اذا كان « التطور » قانوناً حتمياً فلماذا وقف عند النماذج الحالية ؟ ولماذا لم يستوعب الجميع ؟ !

أما اذا كان « التخصص » هو القانون فلماذا هذه الجعجعة في الحديث عن التطور ؟ !

---

(١) الانسان والارتقاء : ١٥٩ .
(٢) المصدر نفسه : ١٩ .
(٣) الانسان في فجر حياته : ١ .

- ٦ -

ان نظرية التطور الداروينية تقوم - بكل افكارها واصولها وعواملها - على فهم معين للوراثة واسبابها وآثارها وما يمكن ان تلعبه من دور في التحول والتغير والتطور .

ولهذا تكون معرفة مدى صحة هذه النظرية وصوابها بحاجة الى مراجعة معمقة لبحوث علماء الوراثة والى تدقيق احدث الآراء فيها - مما لم يكن يعرفه داروين وجيله - لنحدد الموقف منها على اساس علمي صلب لا يرقى اليه الشك ، وليكون حكمنا لها او عليها حكماً موضوعياً منزهاً عن الميل او العاطفة .

يقول علم الوراثة فيما توصل اليه مندل بعد تجاربه الطويلة :

١ - تنتقل الصفات الوراثية من جيل الى جيل بواسطة وحدات تناسلية تسمى الأمشاج « الكاميتات » منها ما هو مذكر وهو الحيوانات المنوية وحبوب اللقاح في عالمي الحيوان والنبات ، ومنها ما هو مؤنث وهو البويضات . وعندما يحدث الاخصاب اثر اتحاد وحدة تناسلية مذكرة باخرى مؤنثة ينتج جنين يسمى اللاقحة « الزيكوت » .

٢ - لكل صفة وراثية عاملان وراثيان ، ولا يحمل المشج سوى عامل واحد فقط ، ولكن اللاقحة الناتجة عن اتحاد مشجين حاملة لكلا العاملين كالطول والقصر مثلاً .

٣ - اذا احتوت اللاقحة على عاملين وراثيين متماثلين لصفة واحدة سمي الفرد اصيلاً او نقياً . أما اذا كان العاملان غير متماثلين سمي الجنين

المتكون خليطاً او غير نقي .

٤ ـ بعض الصفات الوراثية تتغلب وتسود على الصفة المضادة لها ، وتسمى الصفة الغالبة « السائدة » والاخرى « المنتحية » .

وهكذا كانت نتائج أبحاث وتجارب مندل قائمة على وراثة ثابتة لا مجال فيها لأي تحول وتغير وتطور أبداً . وبتعبير آخر فان تجارب مندل وقوانينه قد نفت نفياً قاطعاً كل اسس التحول التي قامت عليها النظرية الداروينية .

وتعززت أفكار مندل أكثر واكثر عندما اكتشف العالم وليم ساتون في اول هذا القرن جهازاً في نواة الخلية الحية يمكن ان يفسر على اساسه انتقال العوامل الوراثية ، وهذا الجهاز هو جهاز « الكروموسومات » التي تعتبر هي المسؤولة الاولى عن حمل الصفات الوراثية عبر الأجيال .

ثم زادت تلك الأفكار تعزيزاً وتأكيداً عندما طرح توماس مورغان نظريته الكبرى التي سميت نظرية الجينات ، وقد أعلن فيها ان الكروموسومات ـ وهي الجهاز الفعلي للوراثة ـ تحمل حبيبات دقيقة تشبه حبات المسبحة ، وتعرف باسم « الجينات » أو المورثات ، كما أعلن ان لكل مورثة حجماً ثابتاً او مكاناً محدداً على طول الكروموسوم ويوجد بنواة الخلية البشرية حوالي عشرين الف جسيمة توريث تحمل كل منها صفة وراثية واحدة .

أما أهم صفات الجينات فيمكن تلخيصها فيما يأتي :

١ ـ ان الجينات تكون مرتبة بشكل سلسلة تشبه القلادة . والجينات الآتية من الاب تشكل سلسلة واحدة ، والآتية من الام تشكل سلسلة ثانية تقابل الاولى .

٢ ـ ان الجينات هي ضابطات الوراثة ، وبواسطتها ـ جينات البيضة عند الام وجينات الحيمن عند الاب ـ تنتقل صفات كل منهما . ولكل جين محل معين على الكروموسوم .

٣ ـ ان الجينات تختلف من فرد الى آخر من حيث طبيعتها ونوع الصفة

التي تعينها ، ولهذه الحقيقة ترجع الاختلافات بين الافراد فيما يخص الشكل والحجم والتراكيب الداخلية والاختلافات الفسلجية الاخرى .

٤ ـ ان كل زوج من الجينات له نفس الطبيعة بصورة عامة ، وكثيراً ما يقوم فرد من كل زوج بالعمل بصورة مخالفة لما يقوم به الجين الآخر كلون العين مثلاً ، حيث يميل الآتي من الام الى انتاج اللون الاسود بينما يميل الجين الآخر الأبوي المنشأ والذي يقابل الجين الأول الأمي الى انتاج اللون الأزرق .

٥ ـ ان الزوج الواحد من الجينات يوجد بعدة اشكال وتحويرات في مختلف الأفراد ، وهذا الزوج قد يوجد باثني عشر وضعاً مختلفاً في الافراد المختلفة ، فواحد من هذه الاوضاع ينتج اللون الاحمر والآخر ينتج اللون الابيض والثالث ينتج اللون العاجي وهكذا .

٦ ـ عندما يبدأ نمو الجين فان بعض المواد الكيماوية ـ وتعرف بالمنظمات ـ تتكون بواسطة مادة الخلية . وهذه المنظمات تحفز الجينات على العمل وتحدد لها مواقع عملها ، فلا يظهر تأثير الجين الا في الموضع المحدد له من الجسم كالجينات التي تسبب ظهور الشعر في الجلد فانه لا يظهر تأثيرها في اللسان ، وذلك بفضل هذه المنظمات .

وقد ذهبت الأبحاث الحديثة الى اشتراك الجينات ككل في اظهار الصفات الخاصة للفرد ، فللجين الواحد تأثير في اكثر من صفة واحدة .

وهكذا نجد ان الجينات بكل ما فيها من دقة الخلق وابداع الصنعة هي العامل الأصيل في استمرار الكائنات الحية على ما هي عليه من صفات وخصائص وميزات ، وبعبارة اخرى فان واجبها هو « استنساخ المادة الوراثية » كما يعبر المصطلح العلمي المعاصر .

وبذلك ثبت ـ بما لا مجال للشك فيه ـ ان صورة الحياة لكل طراز معين من الكائنات تحددها صفات وراثية في الجينات الموجودة على الشبكة الكروماتينية للنواة ، فاذا ما انقسمت خلية ما الى خليتين انقسمت الصبغيات المتكونة من تجزئة الشبكة الكروماتينية الى مجموعتين متماثلتين ، وتتسلم كل

خلية مجموعة متشابهة ، بحيث تتوزع الصفات الوراثية بالتماثل بين الخليتين ، وتكون كل خلية نسخة مطابقة تماماً للاخرى فيها تعكسه هذه الصفات الوراثية على صور الحياة من طبائع واشكال .

وثبت كذلك ايضاً ان لكل صورة من صور الحياة مهما تضاءلت دقتها وازداد تعقيدها عدداً معيناً معلوماً من الصبغيات في كل خلية من خلاياها ، يتساوى في ذلك ذكورها واناثها ، حيث تضمن لها استمرار احتفاظها بشكلها وتفاصيل تركيبها ، كما تعمل على انتقال هذه الصفات بأسرها من الآباء الى الابناء .

كذلك ثبت ايضاً ان الحيوانات المنوية والبويضات تعد من حيث تركيبها الوراثي بمثابة صورة مصغرة لخلايا الكائنات التي انتجتها ، لأنها تحمل في صبغياتها نفس الجينات المحددة للصفات الوراثية .

وذهبت الدراسات العلمية الى ان الجينات انما تحقق سيطرتها على فعاليات الخلية عن طريق الانزيمات التي هي مواد بروتينية وهذه الانزيمات هي مفاتيح التفاعلات الكيمياوية المختلفة التي تحدث في الخلية وتحدد فعالياتها .

وقد ثبت علمياً ان محل صنع المواد البروتينية هو السايتوبلازم ، او ـ على وجه التحديد ـ سطوح أجسام كروية صغيرة جداً تدعى الرايبوسومات . والجينات ـ كما هو معروف ـ محمولة على الكروموسومات داخل النواة ، واذن فكيف تنتقل المعلومات الخاصة بصنع المواد البروتينية من الجينات في النواة الى الرايبوسومات في السايتوبلازم ؟

ويجيب العلم الحديث على ذلك : بأن انتقال هذه المعلومات أو ما تدعى « الشفرة الوراثية » انما يكون من طريق نوع من الحوامض النووية يدعى (D N A) وتسيطر هذه الشفرة الكامنة في الحامض المذكور على صنع المواد البروتينية باتحاد الحوامض الامينية مع بعضها »[1] .

---

(١) يراجع في موضوع الوراثة والجينات : « هذا الانسان » للدكتور حبيب صادر ، « صور من الحياة » للدكتور مصطفى عبد العزيز و« تاريخ محمد» لمحمد كامل سيد و كتاب « الحيوان » للصف السادس العالي للمدارس الثانوية . وقد نقلنا فقرات من تلك الكتب بالفاظها في بعض الأحيان .

وعندما نقف على قوانين علم الوراثة ونطلع على موضوع الجينات ودورها في استنساخ المادة الوراثية نخرج بقناعة تامة ان هذا العلم بما تكشف عنه من نتائج عظيمة وهائلة قد حطم اسس النظرية الداروينية فانهارت وتلاشت ولم يبق لها أي رصيد تستند اليه .

وبذلك اتضح وبما لا مزيد عليه ان الميراث العضوي للكائن الحي مودوع بكامله في داخل المادة النووية للخلية ، وان الصفات الوراثية انما تنتقل من جيل الى جيل بفضل الجينات التي تعود اليها عملية الانتقال هذه محسوبة بحسابات رياضية دقيقة الى أبعد الحدود ، « وبحيث لا يحدث تغيير على مدى ألف جيل »[1]

ولقد فرغ العلم المعاصر من تقرير بديهية لا مجال للتردد فيها هي : ان الأنواع أجهزة مقفلة وراثياً[1] . وأن هذه المواد النووية لا تشتق من خلية جسدية او حياة خاضعة لزمان معين او مكان مخصوص ، وانما هي مشتقة من مواد مثلها كان يمتلكها الآباء والاجداد .

وهكذا قضى علم الوراثة على أصول الداروينية وعواملها الخمسة جملة وتفصيلا .

ويزيدنا الاستاذ كريسي موريسون رئيس أكاديمية العلوم بنيويورك ايضاحاً عندما يتحدث عن انهيار النظرية الداروينية بعد تقدم علم الوراثة فيقول :

« ان القائلين بنظرية التطور والنشوء والارتقاء لم يكونوا يعلمون شيئاً عن وحدات الوراثة ـ الجينات ـ ، وقد وقفوا في مكانهم حيث يبدا التطور حقاً ، أعني عند الخلية ، ذلك الكيان الذي يحتوي الجينات ويحملها .

---

(١) العلم يدعو الى الايمان : ١٣٩ ـ ١٥٠ .
(٢) تطور الجنس البشري : ٢٣٧ .

والمادة لا غرض لها حتى في طاعتها الظاهرة للقانون ، ولكن الحياة في كل مادة منظمة لها غرض محدود ، هو تكوين شجرة او كرمة عنب او فيل او انسان ، في اتفاق تام مع خطة مرسومة محدودة بالجينات .

والحياة ترغم على التناسل لكي يبقى النوع ، وهو دافع بلغ من القوة ان كل مخلوق يبذل أقصى تضحية في سبيل هـذا الغرض ، ففي بعض الأنواع ، كذباب مايو مثلاً ، تموت أفراد كثيرة لفورها حين تتم هذه المهمة . وهذه القوة الالزامية لا توجد حيث لا توجد الحياة . فمن أين تنشأ هذه الدوافع القاهرة ولماذا ـ بعد ان نشأت ـ تستمر ملايين السنين ؟ .

لقد رأينا ان الجينات متفق على كونها تنظيمات اصغر من الميكروسكوبية للذرات ، في خلايا الوراثة بجميع الكائنات الحية ، وهي تحفظ التصميم وسجل السلف والخواص التي لكـل شيء حي . وهي تتحكم تفصيلا في الجذع والجـزر والورق والزهر والثمر ، لكل نبات ، تماماً كما تقرر الشكل والقشر والشعر والاجنحة لكل حيوان بما فيه الانسان .

ان جـوزة البلوط تسقط على الارض ، فتحفـظها قشـرتها السمـراء الجامدة ، وتتدحرج في حفرة ما من الأرض . وفي الربيع تستيقظ الجرثومة فتنفجر القشرة ، ويزود الطعام من اللب الشبيه بالبيضة الذي اختفت فيه الجينات ، وهي تمد الجذور في الأرض . وان الجرثومة بما فيها من جينات قد تضاعفت ملايين الملايين ، فصنعت الجذع والقشرة وكل ورقة وكل ثمرة ، مماثلة لتلك التي لشجرة البلوط التي تولدت عنها . وفي خلال مئات السنين قد بقي في ثمار البلوط التي لا تحصى نفس ترتيب الذرات تماماً الذي انتج أول شجرة بلوط منذ ملايين السنين .

لم تحمل شجرة بلوط قط قسطلاً ، ولم يلد أي حوت سمكة ، وحقول القمح المتماوجة هي قمح في كل حبة من حبوبها ، والحنطة هي الحنطة . والقانون يتحكم في التنظيم الذري بالجينات التي تقرر قطعا كل نوع من الحياة من البداية الى النهاية »[1] .

---

(١) العلم يدعو للايمان : ١٤٧ ـ ١٥٠ .

- ٧ -

وعندما اصيب القائلون بالتطور الداروينى بخيبة الأمل العظمى اثر انهيار افكارهم تحت ضربات قوانين الوراثة ، لم يجدوا بدأً من الخروج على الناس بجديد يعيد الشأن لأفكارهم ويحفظ ماء وجوههم ، فأعلنوا اكتشافهم الخطير لـ « الطفرة » وكونها الطريق الجديد لاثبات التطور .

ومن المصادفات الغريبة التي يجدر بنا الاشارة اليها هنا ان داروين - ومن قبله لامارك - كان قد بنى نظريته على نفي الطفرة نفياً مطلقاً ، وعلى أساس ان التحول التدريجي البطيء هو القانون الأساس لنظريته التطورية ، وفي ذلك يقول :

« أما الأسباب التي حملتني على الشك في ان الأسباب الطبيعية قد تحولت بشكل فجائي . . . فعائدة إلى ان تجاريبنا السابقة غالباً ما ساقتنا الى الاعتقاد بان التحول الفجائي ذا الأثر الواضح الجلي ، لم ينشأ في الصور المؤلفة الا بشكل فردي ، ولم يحدث الا في خلال فترات متباعدة من الزمان » .

اما القول بأن انواعاً عديدة قد نشأت وتطورت متنقلة في التدرج بطيئة جهد البطء ، فذلك مالا سبيل الى التشكك فيه بحال من الأحوال » .

« ان علم النشوء الجنيني ليقوم حائلاً دون الاعتقاد بمثل هذه الطفرة النشوئية » .

« ان آية الطبيعة الثابتة : ان لا طفرة في الطبيعة » .

« ان الأنواع الجديدة تبرز في الوجود ببطء وتعاقب » .

« ان لدينا من الأسباب ما يجعلنا نعتقد . . . ان كل التغيرات تحدث في بطء » .

« وحيث ان الانتخاب الطبيعي لا يعمل فقط الا بتجميع التغيرات الطفيفة المتعاقبة النافعة فليس في قدرته ان ينتج تحورات فجائية او كبيرة ، انه يعمل فقط بخطوات قصيرة بطيئة . وهكذا فان القانون الذي يقول : ليس في الطبيعة طفرات ، والذي نحيل كل اضافة جديدة الى معلوماتنا نحو تأكيد صحته ، يصبح على أساس هذه النظرية معقولاً بكل بساطة »[1] .

ولما كان ايمان داروين ببطء التحول ونفي الطفرة بالغاً حد القطع واليقين ، فانه قد وقف حائراً امام تحديد الزمان الذي يحتاجه هذا التحول البطيء لينتج الأنواع الجديدة المتطورة، وفي ذلك يقول :

« ان الزمان الذي قطعته العضويات في أشواط تحولها لا يمكن ان يكون كافياً لابراز تلك الأحداث العظمى من التحول العضوي ، ما دام اعتقادنا الثابت ان كل تحول من التحولات لم يحدث الا ببطء عظيم على مر الحقب »[2] .

ويقول بعد ذلك :

« أحصى مستر كرول مقدار الرواسب التي تجرفها بعض الأنهار سنوياً ، مقيسة بنسبة المساحات التي تغمرها ، فوجد ان الف قدم من الأحجار الصلبة تحتاج الى ستة ملايين من السنين لكي تتحات تدريجياً ، وتنجرف من مسطح مجموع الباحة التي يغمرها ماء الانهار . وقد يلوح لنا ان هذا التقدير فيه مبالغة . . . ولكن حتى اذا اختزلنا تقديره الى النصف او الربع لظل باعثاً على التعجب والحيرة »[3] .

---

(١) أصل الأنواع : ٤٥٠ ـ ٤٥٢و ٥٠٠ و ٦٢٨ و ٧٥٠ و ٧٥٧
(٢) أصل الأنواع : ٥٥١ .
(٣) أصل الأنواع : ٥٥٧ .

ثم يقول بعد ذلك :

« على أنه من سوء الحظ ان ليس لدينا من الوسائل ما نستطيع به أن نحكم حكمًا قاطعاً وفقاً لمقياس السنين ، وكم من الزمن يقتضيه تحول نوع من الانواع »[1] .

ولعل هذه الشكوك الداروينية وحدها كافية في التشكيك بأصل النظرية بما تضيف من « افتراضات » جديدة الى تلك « الافتراضات » السابقة التي لم يقم برهان على صحتها مطلقاً ـ كما سلف بيانه ـ .

وعلى كل حال ، فقد كان داروين صريحاً كل الصراحة في نفي الطفرة وجريئاً جداً في رفع شعار « لا طفرة في الطبيعة » .

ولكن العالم الهولندي دي فريز أعلن في مطلع هذا القرن افتراض امكان ظهور صور جديدة من الحياة ظهوراً فجائياً بفعل طفرات تحدث بالأفراد فجأة فتغير من احوالهم وتراكيبهم ، وزعم ان الصفات الحادثة بفعل الطفرة يمكن توريثها للاجيال القادمة ، وان هذه الطفرات هي السبب في تطور الأحياء .

ثم جاء مورغان سنة ١٩١٠ م فأعلن تأييده لمشاهدات دي فريز وتأكيده لرأيه ، فزاد التهليل لهذه الفرضية الجديدة ، وذهب التطوريون على اثر ذلك الى تبني « الطفرة » وما يترتب عليها من « وراثة الصفات المكتسبة » تعويضاً عن فشل رأيهم السابق وانهزامه امام نظريات وقوانين علم الوراثة .

وللأمانة العلمية لا بد من الاشارة الى ان داروين مع كل نفيه للطفرة كان من المؤمنين بوراثة الصفات المكتسبة ، وفي ذلك يقول :

« الانتخاب الطبيعي . . . يغير من صفات البيض أو البذور او صغار النسل ، بقدر ما يغير من صفات الأفراد البالغة »[2] .

---

(١) اصل الأنواع : ٥٥٨ .

(٢) أصل الأنواع : ٢٨١ .

ويقـول : « ان الانتخاب الـطبيعي يسوق دائـمًا الى تحول الصفـات وتباينها »[1] .

ويقول : « ان الصفات العقلية في حيواناتنا الأليفة تتحول ، وان هذا التحول قد يورث »[2] .

ولكن الرجل مع ايمانه بتحول الصفات وتغيرها وتباينها وامكان توريثها لم يكن يفهم كيف يتم ذلك ولم يستطع ان يستنبط منه قاعدة او قانوناً عاماً ، وفي ذلك يقول :

« ان السنن التي تخضع الوراثة لمؤثراتها مبهمة لدينا غالباً ، ولا يتسنى لأحد ان يستجلي مغمض ذلك السر الذي تورث به الصفات الخاصة في افراد النوع الواحد او الانواع المختلفة ، في حين ، ولا تظهر موروثة في حين آخر ، او لماذا يرث الـطفل شيئـاً من صفات جـده او جدتـه او بعض اسلافـه السابقين ؟ او لماذا تورث الصفة الخاصة فتنتقل من الذكر او الانثى الى اعقابهما على السواء ؟ ، او الى جنس واحد منهما دون جنس ، أكثر من انتقالها الى النسل الذي هو من ذات الجنس الذي تورث عنه الخاصية ، ذكراً كان ام انثى ؟ »[3] .

وبهذا الموقف القائم على الاعتراف بالجهل من داروين كان اكثر علمية وموضوعية من « لامارك » الذي أعلن فتواه الصريحة بأن « كل الاكتسابات تحققها الطبيعة بتأثير الوسط الذي يعيش فيه الجنس المكتسب فترة طويلة ، ومن هنا ـ عن طريق تأثير الاستعمال المستمر ـ تثبت هذه الاكتسابات . . » ولكن لامارك لم يدعم افكاره هذه بالبراهين والوقائع[4] ، بل لم يكن لديه ما يؤيد به رأيه سوى التحدث عن « نمو عضلات الأرجل عند الشيالين ونمو

---

(١) اصل الأنواع : ٢٨٢ .
(٢) أصل الأنواع : ٥٠٠ .
(٣) أصل الأنواع : ١٣٢ .
(٤) الانسان والارتقاء . ٧٢ .

عضلات الأيدي عند الخبازين ونمو عضلات الأيدي والصدر عند الجذافين »[1] . ولكن هذا الاستدلال واضح البطلان ، لأننا قد رأينا وما زلنا نرى بأُمِّ العين ان هؤلاء (الشيالين) و(الخبازين) و (الجذافين) لم يورثوا تلك الصفات وذلك النمو لأولادهم .

ويعلق دوبزانسكي على افكار لامارك فيقول : « يعتبر لامارك مؤلف أول نظرية متماسكة عن التطور ، ولكن آلية العملية ـ كما طمع في أن يشرحها ـ اتضح الآن انها خيالية »[2] .

ومهما يكن من أمر فقد عجز كلٌّ من لامارك وداروين عن اقامة البرهان على انتقال الصفات ، ولم يجد روجيه غارودي بداً من ان ينوب عنهما باقامة البرهان ـ بعد قرن من الزمان تقريباً ـ فقال :

« ان الفكرة الاساسية لنظرية التطور . . . تصير غير قابلة للفهم والادراك اطلاقاً اذا لم نسلم بوراثة الصفات المكتسبة من قبل هذه الأفراد او تلك . . . ولذا لم يشك داروين ذاته ، كما لم يشك لامارك ، في وراثة الصفات المكتسبة التي ينهار عمله بدونها »[3] .

وهكذا يقيم غارودي البرهان ذا الرقم (١) على انتقال الصفات المكتسبة ! .

وأي برهان اقوى من هذا البرهان الذي يقول :

لو لم نقل بوراثة الصفات لانهارت النظرية ، وحيث ان النظرية لا يصح ان تنهار فلنقل بوراثة الصفات !! .

ثم اردف غارودي ذلك بالبرهان ذا الرقم (٢) على هذه المسألة فقال :

---

(١) مبادىء علم البيولوجيا : ٣٨٣ .
(٢) تطور المجتمع البشري : ٨ ـ ٩ .
(٣) النظرية المادية في المعرفة : ١٥٧ ـ ١٥٨ .

« ان احد الحدود المتنازعة ، الوراثة ، ذو صفة محافظة ، فهو يجهد الى الابقاء على ما هو موجود . والحد الآخر المناقض ، تآلف الأشكال العضوية مع الوسط ، التحول ، هو بجوهره ثوري ، وفي صراع دائم ضد الوراثة القديمة ، يحولها ويضيف اليها صفات جديدة . . . وبدون هذا التناقض ، ودون هذا الصراع بين الأضداد لا يمكن ان يكون ثمة تنمية للأشكال العضوية . . . من هذا الصراع تلد صفات جديدة للنباتات او الحيوانات ، صفات تتعزز بانتقالها بالوراثة »[1] .

وخلاصة هذا البرهان الثاني انه صراع الاضداد :

ولكن غارودي وغيره من القائلين بهذا الصراع لم يستطيعوا ان يبيبوا سبب وقوف هذا الصراع عند حد لا يتخطاه وهو حد « التخصص » كما يعبرون .

فهل « الصراع » قانون أم عمل تهويشي ؟ .

واذا كان قانوناً فهل القانون الطبيعي تاريخ معين يقف عنده فلا يستطيع تجاوزه ؟ ![2]

وهل من شأن قانون « الصراع » ان يتحرك ويجمد على ضوء رغبات لامارك وداروين . . واخيراً غارودي ؟ !

وانها لفظاعة علمية ان يتكشف كل هذا الجدل والنقاش عن مثل هذه النتيجة المؤسفة .

ومن هنا لم يجد الكاتب السوفييتي كاروزينا بدأ من أن يتدارك ذلك

---

(١) النظرية المادية في المعرفة : ١٥١ ـ ١٥٢ .

(٢) يقول الدكتور جورج حنا في كتابه « قصة الانسان » ٢٢١ ما لفظه :

« الصراع هو الذي أوصل الانسان الى حالته الحاضرة التي جعلته الأرفع بين كل الكائنات الحية » ، و « بيولوجية الحياة تقوم على المبدأ الصراعي » .

ولم يقل لنا كيف يقف مبدأ الصراع البيولوجي ؟ ولماذا ؟

فيقول :

« التوارث بطبيعته ثابت ولا يمكن تغييره بصفة مستمرة ، الا انه من الممكن ان نتغلب بواسطتها على ثبات هذه الصفات وأن نحررها . ويعتبر التهجين احدى الوسائل التي نتغلب بواسطتها على ثبات الصفات الوراثية . ويتم التهجين بين النباتات بعضها مع البعض الآخر ، وبين الحيوانات ايضاً »[1] .

والتهجين ـ كما يعلم المعنيون والمطلعون ـ ليس قانوناً حتمياً ولا قضاء مقضيّاً ، وانما هو عمل صناعي خاضع للرغبة والاختيار . فأين قنونة الكون ؟ واين الحركة الذاتية ؟ واين الديالكتيك المزعوم الذي لا مفر منه ؟ وأين ذهبت تلك الطبيعة التي نسبوا لها أعلى درجات الوعي والتصميم والعقل والتدبير والقدرة الفائقة على الانتقاء والتهذيب ؟ !!

وانها لفظاعة علمية اخرى ان تسفر هذه المناقشات والدراسات التي استمرت مثل هذه المدة المديدة ، وأخذت من وقت العلماء وجهدهم ما لا يمكن تقديره بثمن ، عن اعلان ساذج من جون لويس بأن الحرب الأزلية قد وضعتْ اوزارها ، وان الهدوء قد شمل كل الجبهات ، لأن التطور البيولوجي قد انتهى دوره ومات أمره ووقفت حركته وسُدَّت في وجهه السبل ، ويقول في ذلك بملء فمه وقلمه :

« لقد طوَّر الانسان عملية الارتقاء ذاتها وغيَّرها جذرياً ، وانتقل موضوعياً من منهج المصادفات الذي يخضع له التغير الوراثي والانتقاء الطبيعي ، الى مناهج التطور الاجتماعية . وهكذا فقد أصبحت المقولتان القديمتان : الصراع من أجل البقاء وبقاء الأصلح ، المستعملتان في الداروينية .... غير صالحتين ابداً ... ولا تتناسبان مع فهم منهج ووجهة تطور الانسان »[2]

---

(١) مبادىء علم البيولوجيا : ٤١٤ .
(٢) الانسان والارتقاء : ٥٥ .

ونعود مرة اخرى الى « الطفرة » و « الصفات المكتسبة » والى ما ذهب اليه دي فريز ومورغان بشأنها .

وهنا يجب ان لا ننسى العالم الشهير اوغست وايزمن الذي تفرغ عدة سنين لبحث هذه المسألة ، ثم اعلن اعلانه المعروف برفض هذه الفرضيات وثبوت بطلانها ، بعد ان درس كل الحالات التي زعموا فيها وراثة الصفات المتكونة بالأصل من طفرة ، كالقطط المقطوعة الذنب والبقر ذي القرن الواحد . . .

وذكر وايزمن انه قد درس موضوع القطة المقطوعة الذنب التي ولدت صغاراً عديمة الذنب فرأى قطاً ذكراً في بيت مجاور للبيت الذي حصل فيه قطع الذنب للقطة المعينة . ويتصف نوع هذا الذكر بأنه لا ذنب له[1] ، فالقطط المولودة بلا ذنب انما كانوا يرثون صفات سلسلة آبائهم التي هي بلا ذنب ، كما ذكر ان اختفاء القرن في حالة العجل المولود من بقرة قد تلف احد قرنيها انما كان بسبب ضعف في الجهاز المادي للوراثة ، أي ضعف في الجينات ، كما بحث كل الحالات الاخرى التي ادعاها لامارك وداروين وفندها ، واستشهد كذلك بعملية الختان التي مارسها اليهود ثم المسلمون وعدم انتقال تلك الصفة الى الأبناء وراثياً .

وهكذا أصبح الرأي السائد لدى العلماء ان المكتسبات لا يمكن ان تنتقل وراثياً ، لا بالتدريج الداروينى البطيء ، ولا بالطفرة الدي فريزية ، و « ان الصفات التشريحية وحدها هي التي تورث »[2] . و « ان الدليل

(١) جاء في ص ٥٠ من مجلة « العلم والحياة » البغدادية في عددها ذي الرقم (٢٤) من سنتها الخامسة ١٩٧٣ م ما نصه :

« توجد في جزيرة (مان) الواقعة عند شواطىء ايرلندا قطط فريدة من نوعها ، وهي قطط من دون ذيل ، وقد تمّ اختيارها مؤخراً رمزاً للجزيرة ، كما قامت مؤسسة سكّ النقود في عام ١٩٧٠ م في لندن باصدار عملة نقدية من فئة الربع باون يحمل الوجه الأول لها صورة الملكة اليزابيت ويحمل الوجه الثاني صورة قطة جزيرة مان » .

(٢) تطور الجنس البشري : ٢٠ .

التجريبي يبين دون تعقيد ان التغيرات التي تحدثها البيئة في الشكل الظاهري ـ وهي ما يسمى بالصفات المكتسبة ـ لا تورث »[1] و « لا تنتقل بيولوجياً »[2] .

وقد أوردوا لذلك عدة براهين نشير الى بعضها فيما يأتي :

١ ـ اللغة :

فمنذ آلاف السنين اخذ الانسان يعبر عن افكاره بلغته الخاصة ، ولكنه لا يولد عارفاً باللغة ، وانما هو بحاجة الى ان يتعلم ليتكلم ، ولو وضع طفل صغير جداً في بلاد لا يتكلم اهلها لغة آبائه وبني قومه فانه يتعلم لغة البلاد التي يعيش فيها .

ان القابلية على تعلم اللغة من المواهب الطبيعية الوراثية ، ولكن الكلمات والمقاطع التي يتعلمها الفرد ليست وراثية ابداً .

٢ ـ المهارة الفنية :

ان المهارة الفنية في أي جانب من جوانب العمل الفني ليست وراثية ، فلا يولد ابن النجار وارثاً مهارة ابيه في النجارة ، ولا ابن الطبيب الجراح وارثاً مهارة أبيه في العمليات الجراحية .

٣ ـ المناعة ضد الأمراض الميكروبية :

ان قابلية الفرد لمقاومة الميكروبات المرضية تعتمد بصورة رئيسة على قابليته لانتاج بعض المواد التي تعمل على اضعاف او اتلاف الميكروبات وهي المواد التي تعرف بالأجسام المضادة ، وفي بعض الحالات يكتسب الانسان مناعته بعد الاصابة بالمرض وشفائه منه ، ولكن هذه المناعة المكتسبة لا تنتقل وراثياً الى الأبناء .

---

(١) تطور الجنس البشري : ٢٢ .
(٢) المصدر نفسه : ٢٦ .

ويتضح من كل ما سلف : ان مسألة « الطفرة » فرضية لم يقم على صحتها دليل ، كما انها لدى القائلين بها عملية تعتمد الصدفة والاحتمال في حدوثها وليس من سبب آخر لها غير ذلك ، لأنها « خلل وراثي داخلي يجعل الجين احياناً ينتج نسخة غير مطابقة له تماماً »[1] ، في حين ان القائلين بالتطور يؤكدون انه قانون لا مفر منه وان الكـائن الحي بحكم خضوعـه الجبري واللاارادي لهذا القانون قد تنوع وتحول وتطور من حال الى حال ومن صنف الى صنف .

ان العلماء المعاصرين يعترفون بأن سبب حدوث الطفرة في الطبيعة ما زال غامضاً حتى اليوم ، وان كل الذي امكن عمله في السنوات الأخيرة هو احداثها صناعياً في المعمل ، وذلك بتعريض الكائنات الحية نباتية وحيوانية لأنواع معينة من الاشعاعات كأشعة اكس والأشعة فوق البنفسجية ، كما أمكن احداثها ايضاً بتأثير بعض المواد الكيمياوية وبتعريض بعض الأحياء بصفة مستمرة لدرجات حرارة فوق المعدل المألوف لها .

ومع ذلك كله فان الاحداث الصناعي للشيء لا يدل على قانـونيته وحدوثه في الطبيعة حتماً ومن داخل الذات وبنفسه كما هو المفروض لدى القائلين بالتطور .

ولعل « نكتة الموسم » العلمية البيولوجية تلك الفقرات التي يـوردها جون لويس في بحثه عن الارتقاء فيعلن فيهـا انتهاء عمليـة « التطور » و « الطفرة » و « وراثة الصفات » في الطبيعة كما يعلن القائد العسكري نهاية الحرب او كما يعلن رئيس الحكومة انتهاء العمل بقانون الطوارىء ، وفي ذلك يقول :

« في الحقيقة فان نظام صفات البناء الحضاري اهم بكثير من النظام الوراثي »[2] .

---

(١) تطور الجنس البشري : ٥٨ .

(٢) الانسان والارتقاء : ١١٦ .

ويقول :

« عندما يصبح الحيوان ذا صفات خاصة وبنية معقدة الى حد كاف فانه لا يستطيع ان يعيش الا في الحدود التي تسمح له بها صفاته الخاصة . . . وان التمايز والتخصص امران لا يمكن الرجوع عنهما بعد حدوثهما »[1] .

ويقول :

و « حتى الحيوانات المفترسة . . . قد تكيفت . . . وسارت في طريق مسدود امام الارتقاء »[2] .

ويقول :

« لقد خطت الانسانية خطوات كبيرة الى الأمام مخلفة وراءها الفترة التي كان يطغى فيها اسلوب انتقال الصفات وراثياً . ولم يعد الحداد يورث ابناءه عضلات يديه او مهاراته المكتسبة ، بل اصبح يعلمهم حرفته »[3] .

ويقول :

« ان الانسان ليس بحاجة للبحث عن تحسينات عبر التغير التدريجي في البنية الوراثية ، فهذا الاسلوب بطيء الى حد يجعل الظروف السيئة في الكثير من الأحوال تبيد النوع قبل ان يتمكن من اكتساب تغير وراثي جذري »[4] .

وهكذا يعلن جون لويس انتهاء كل تطور وتغير في الطبيعة بعد اليوم ! . واترك الى القارىء الكريم التعليق على هذا الكشف العلمي !! بما يشاء .

---

(١) الانسان والارتقاء : ٢٦ ـ ٢٨ .
(٢) الانسان والارتقاء : ٥٦ .
(٣) الانسان والارتقاء : ٧٢ ـ ٧٣ .
(٤) الانسان والارتقاء : ٧٤ .

وخلاصة القول :

ان التطور الداروويني ـ كما شرحه داروين ـ قد انهار تماماً تحت ضربات علم الوراثة الحديث ، وانه « باستثناء حالات الطفرة لا يمكن ان ينقل انسان الى خلفه أية جينات غير التي تلقاها هو عن والديه »[1] ، وحتى الطفرة التي عدَّها التطوريون « المصدر النهائي للتغيرات التطورية فانها في الوقت نفسه المصدر لكثير من اسباب تعاسة البشرية ، إذ ان معظم حالات الطفرة التي تنشأ تنتج امراضاً وراثية أو تشوهات[2] » ، بل ان « الطفرات النافعة كأنها ابرة وسط كومة من القش تمثل الطفرات الضارة . فمن الصعب ان نعثر على ابرة في كومة من القش ولو أننا كنا متأكدين من وجودها فيه »[3] .

ويكون معنى ذلك كله ان العلم الحديث لم يستطع ان يقيم البرهان على صحة الأفكار التطورية المطروحة في عالم اليوم .

ويقول الدكتور وولتر ادوارد لاميرنس استاذ الوراثة في جامعة كاليفورنيا تعليقاً على فكرة الطفرة :

« تعتبر الطفرات على قلتها الأساس المادي الذي يبني عليه علماء التطور تفسيرهم لظاهرة التطور ، ولكن هل يمكن ان تكون الطفرات ـ حقيقة ـ وسيلة للتطور ؟ .

ان الدراسة الطويلة المتصلة بهذه الطفرات في كثير من الكائنات وبخاصة في ذبابة الفاكهة المسماة دروسو فيلا ميلانو جستر تدل على ان الغالبية العظمى من الطفرات تكون من النوع المميت . أما الأنواع غير المميتة منها فان التغيرات المصاحبة لها تكون من النوع الذي يؤدي الى التشويه او على الأقل من النوع المتعادل الذي يحدث تأثيرات فسيولوجية تضعف من قوة الفرد

(١) تطور الجنس البشري : ٢٦ .
(٢) المصدر نفسه : ٥٩ .
(٣) المصدر نفسه ايضاً : ١٧٦ .

، فمن الصعب ـ اذن ـ ان يؤدي تجمع هذه الطفرات الوراثية الى التغييرات اللازمة لنشأة انواع جديدة تعتبر اكثر تقدماً ورقياً من أسلافها .[1]

« ولكن دعنا نسلم جدلاً بحدوث طفرات نادرة تصحبها تحسينات تبلغ ١ ٪ فكم تحتاج مثل هذه الطفرات من الأجيال لكي يتراكم ويظهر اثرها وينتج عنها نوع جديد . لقد وضح باتو في كتابه « التحليل الرياضي لنظرية التطور » ان تعميم صفة من الصفات عن طريق الطفرة في سلالة من السلالات لا يمكن ان يستغرق أقل من مليون جيل من الأجيال المتتابعة . وحتى لو سلمنا بقدم الأحقاب الجيولوجية كما يقدرها الجيولوجيون فمن الصعب ان نتصور كيف ان حيواناً حديثاً ـ نسبياً ـ مثل الحصان قد نشأ من سلفه الذي كان عدد الأصابع في قدمه خمساً ، في الفترة منذ العصر الفجري (الايوسيني) الحديث حتى الآن .

واخيرا فان دراسة الكروموسومات المعقدة التي تحمل عوامل الوراثة تبين كثيراً من الاختلافات في تركيبها وتنظيمها حتى بين الأنواع المتقاربة . ويقول دوبزانسكي في كتابه « الوراثة ونشأة الأنواع » : ان التزاوج بين الكروموسومات وما يصحبه من عمليات قطع ووصل في اجزائها ، يؤدي الى اختلافها لوظائفها الحيوية ، فقد ثبت انه اذا كانت الكروموسومات متشابهة كل التشابه فانها تعجز عن القيام بعملية الازدواج .

ان نظرية التطور المادي لا تستطيع ان تفسر لنا تلك الاختلافات العديدة التي نشاهدها في عالم الأحياء »[2] .

---

(١) يقول دوبزانسكي في كتابه تطور الجنس البشري : ١٧٣ و ١٧٦ « من وجهة نظر الانسان ورفاهيته فان الطفرة في الانسان تعتبر غير مرغوب فيها بصفة عامة . وأية زيادة في معدل الطفرة خليق أن يزيد في رصيد البشرية من التعاسة بسبب الوراثة الناقصة » .

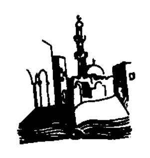
(٢) الله يتجلى في عصر العلم : ٧٠ ـ ٧١ .

واذا كان العلماء المعاصرون قد نفوا قدرة « النظرية الداروينية » وافكار « الطفرة » على تفسير « تلك الاختلافات العديدة التي نشاهدها في عالم الأحياء » كما يقول الدكتور لاميرنس ، فان الفلسفة الاسلامية قادرة على كل ذلك ، وقد سبقت العلم الحديث في تأكيد قوانين الوراثة وفي نفي الطفرة والصدفة نفياً قاطعاً كما يتجلى بوضوح في النص الآتي للفيلسوف صدر الدين الشيرازي :

« اذا تأملت الأنواع الواقعة في عالمنا هذا وجدتها غير واقعة بمجرد الاتفاقات ، والا لما كانت انواعها محفوظة عندنا ، وامكن حينئذ ان يحصل من الانسان غير الانسان ومن الفرس غير الفرس ومن النخل غير النخل ، وليس كذلك بل هي مستمرة الثبات على نمط واحد من غير تبدل وتغير ، فالأمور الثابتة على نهج واحد لا تبتنى على الاتفاقات الصرفة »(١) .

أما كيف يمكن الجمع - فلسفياً ودينياً - بين التمسك بحرفية قوانين الوراثة وبين القول بالتطور ، وما هو الدليل من القرآن الكريم والسنة الصحيحة على ذلك ، فهذا ما سيتضمنه « القسم الثاني » من هذه الدراسة .

والحمد لله رب العالمين ، وله الشكر على ما هدانا اليه ، وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله .



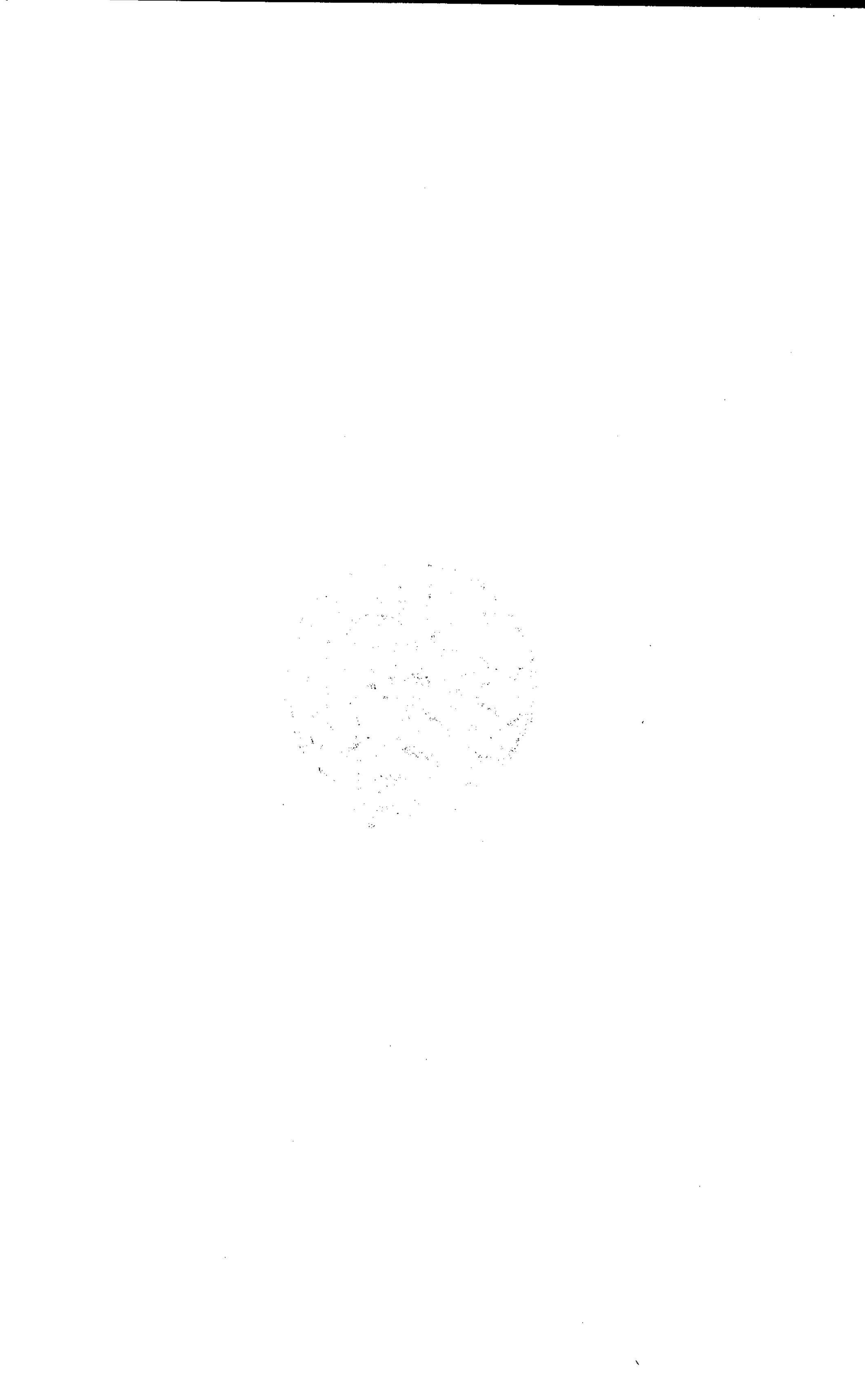
---

(٢) الاسفار / السفر الأول / ج ٢ ص ٥٦ .

القِسم الثَاني

طبـع هذا القسم (الثـاني) مستقلاً لأول مـرة
في بغـداد / ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠ م .


بسم الله الرحمن الرحيم



كانت نتيجة البحث التي انتهى اليها القسم الأول من هذا الكتاب : ان التطور الداروويني - كما شرحه داروين - قد انهار تماماً تحت ضربات علم الوراثة الحديث ، وانه « باستثناء حالات الطفرة لا يمكن ان ينقل انسان الى خلفِهِ أية جينات غير التي تلقاها هو عن والديه[1] » ، وحتى الطفرة التي عدَّها التطوريون « المصدر النهائي للتغيرات التطورية فانها في الوقت نفسه المصدر لكثير من اسباب تعاسة البشرية ، اذ ان معظم حالات الطفرةالتي تنشأ ، تنتج امراضاً وراثية أو تشوهات[2] » ، بل « ان معظم الطفرات المشاهدة في أي كائن انما هي ضارة برفاهيته ، وبعضها مميت يسبب امراضاً تستعصي على العلاج . . وبعضها نصف مميت تقتل أو تشل معظم الحاملين لها . . . وبعضها الآخر تضر بالصحة والمقاومة والحيوية بطرق مختلفة[3] .

ويكون معنى ذلك كله أو خلاصته : ان العلم الحديث - وإن وضع رجليه على القمر ومدَّ يديه الى المريخ - لم يستطع أن يقيم البرهان المنطقي المعقول على صحة الأفكار التطورية المتداولة في ساحة الفكر اليوم ، وانِ كل ما يقال في هذا الصدد انما هو من قبيل (التخرصات) و (الافتراضات) و

(١) تطور الجنس البشري : ٢٦ .
(٢) المصدر نفسه : ٥٩ .
(٣) المصدر نفسه ايضاً : ١٧٣ و ١٧٦ .

(التخمينات) التي لم يقم على صدقها دليل قطعي ، ولم تثبت وقائعها بحجة متيقنة .

ولست أزعم ان هذه الخلاصة الأخيرة ـ وان جلَّت وعظمت ـ هي من اكتشافي الخاص الذي لم يسبقني اليه سابق ولم يقله قبلي قائل ، بل ان عدداً من الباحثين في هذا الميدان والكاتبين في هذا الموضوع قد اعترفوا بذلك كله وبمنتهى الصراحة والوضوح .

ويقول تشارلس داروين :

« أنا لا أنكر ان هناك اعتراضات خطيرة وكثيرة يمكن ان توجه ضد نظرية التطور[1] » .

وتقول دوروثي ديفدسن :

« أما كيف ... صار بتوالي العصور الانسان الذي نعرفه الآن ، فأغرب قصة كتبتْ في تاريخ الأرض . وما الجزء الأخير منها ـ وهو المدوَّن الذي ندعوه تاريخاً ـ الّا الفصل الأخير من تلك القصة . أما الفصول الأولى فيستعصي حلُّ رموزها ... فلا غرابة اذا كانت تلك القصة غير واضحة تماماً ،يتخللها كثير من الفترات ،وأن يُفسَّر بعض اجزائها تفاسير مختلفة ، ولا تزال اجزاء اخرى لا يمكن فهمها ابداً[2] » .

ويقول جون لويس :

« ومع ان نظرية داروين تشكل كُلاًّ منطقياً ... الا انها تركتْ لنا الكثير من المسائل المعلَّقة[3] .

ويقول ايضاً :

---

(١) أصل الأنواع : ٧٤٦ .
(٢) الانسان في فجر حياته : ١١ .
(٣) الانسان والارتقاء : ١٣ .

« ربما ليس هناك من داعٍ للقول ان هذه الآراء ، بالرغم من أنها قد أصبحت الآن مقبولة . . لا تزال غير تامة ، وهي تحتاج حتمًا لتعديلات واعادة نظر مستمرة »[1] .

ويقول ثيودوسيوس دوبزانسكي :

« ان دراسة الانسان تمر في الوقت الحاضر في فترة من التوسع السريع الذي نأمل أن يكون مصحوباً بزيادة في التعمق ، والعلم ما هو الا تراكم معارف ، وهذا ما يجعل النظريات العلمية غير ثابتة نسبياً . . وعلى العلماء ان يدركوا هذه الطبيعة الوقتية الزائلة لمنجزاتهم ، فكل عالم ذي بال يجهد نفسه في الوصول الى ما قد يؤدي الى نبذ عمله السابق . . وليس بوسعي سوى أن اردد آراء داروين التي عبَّر عنها من نحو تسعين عاماً . . قائلاً : ان كثيراً من الآراء التي قدمت تخمينية ، وبعضها لا شك سيثبت خــطأه »[2] .

ويقول ايضاً :

« اننا نقرر بصراحة ان كثيراً من اطوار نمو الانسان لا تزال غامضة ، وكثير غيرها قد بني على أساس ضعيف ، حتى ان كشوف المستقبل قد تقلب رأساً على عقب التخطيط المعمول به حالياً [3] » .

ويقول كذلك :

« ان الصورة التي تبرز من ثنايا هذه البحوث عن تطور الرئيسيات صورة تجريبية جداً ، ومن المؤكد ان كشوف المستقبل ستغيرها[4] » .

ويلخص الافتراض كله في جملة مختصرة مضغوطة فيقول :

« ان الرأي القائل ان الانسان قد انحدر عن اسلاف لم يكونوا اناساً ؛

---

(١) المصدر نفسه : ١٨ .
(٢) تطور الجنس البشري : ٢ .
(٣) تطور الجنس البشري٢٠٦ .
(٤) المصدر نفسه : ٢١٧ .

قد تمَّ التحقق منه ! كما يُتَحقَّق من حادثة حدثت في الماضي لم يقم عليها شهود يستطيعون تسجيل ونقل شهاداتهم ![1] » .

ويقول فوزي الشتوي تعليقاً على تساؤل يطرحه حول نهاية مطاف التطور :

« سؤال تستحيل الاجابة عنه ، فمعلوماتنا أتفه من أن تبيح لنا حق التنبؤ[2] » .

ويقول كاروزينا :

« ان نظرية دارون قد دخلت عليها تعديلات جديدة وتطورت بعد ذلك »[3] .

ويقول الدكتور قباري محمد اسماعيل :

« ان نظرية التطور الداروينية ما زالت حافلة بالثغرات . . .ولا تستطيع نظرية التطور الدارونية أن تحدد لنا كيف ظهرت فجأة وبدون مقدمات تطورية بعض الخصائص العصبية والبصرية واليدوية التي تميزت بها القردة العليا ، وكيف تضخم المخ واستطال الذراع وانتظمت الأحشاء وازداد عرض الحوض والكتفين ؟ هذه ثغرة ما زالت قائمة دون حل ، وما زال علماء الانثروبولوجيا الفيزيقية يجاهدون في حلها ، بحيث لم تُملأ هذه الثغرة حتى الآن الا باستخدام مناهج التاريخ الظني او التخميني ، تلك المناهج التي تقوم اصلاً على الحدس والافتراض ، دون ما سند موضوعي أصيل او اساس علمي ثابت »[4] .

ويقول ايضاً :

ان « هناك حلقة كبيرة مفقودة فيما نعرفه عن تطور النوع الانساني ،

---

(١) تطور الجنس البشري : ٢٠٧ .

(٢) من عجائب الحياة : ٣١ .

(٣) مبادىء عدم البيولوجيا : ٣٧٧ .

(٤) علم الانسان : ١٦١ - ١٦٢ .

ويبدو ان تلك الحلقة ستظل مفقودة ، كما يظهر ان هذا الفراغ سيظل شاغراً »[1] .

ويقول مؤلفو كتاب الحيوان :

« اليوم يكاد علماء الحياة يجمعون على صحة حدوث التطور في الكائنات الحية . . . غير ان هناك اختلافاً في وجهات النظر حول العمليات او الطرق التي حصل التطور بواسطتها »[2] .

وجاء في مجلة « الوطن العربي » الباريسية :

« الأبحاث العلمية الحديثة التي تدرس أصل الانسان وتطوره الانثروبولوجي قد تخطت نظرية دارون ، دون شك ، لكن : تسقطها كلها ، خصوصاً من ناحيتي الوظائف البيولوجية والوراثة عند الكائن الحي »[3] .

وجاء في مجلة « الكفاح العربي » البيروتية :

«ان اكتشاف الميثانيات فتح مجالاً واسعاً امام الباحثين ، وأظهر مرة اخرى عمق الثغرات التي تكشفها كل خطوة تنجز على طريق البحث العلمي »[4] .

وهكذا يتجلى من مجموع ما أوردناه ومما شابهه من اقوال الباحثين والمعنيين ان المسألة برمتها لا تخلو من « اعتراضات خطيرة » و « مسائل معلّقة » و « معلومات تافهة » و « ثغرات عميقة » وهي « غير تامة » و « تخمينية » وذات « أساس ضعيف » و « ستغيرها كشوف المستقبل » لأنها قائمة « على الحدس والافتراض » وان « بعضها سيثبت خطأه » كما ان بعضها « لا يمكن فهمه ابداً » .

---

(١) علم الانسان : ١٤٨ .

(٢) علم الحيوان العام (للصفوف الجامعية) : ٣٣٨ .

(٣) العدد الصادر في حزيران ١٩٧٨ م / العدد ٦٩ / ص ٧ .

(٤) العدد الصادر في ١٣ / ٧ / ١٩٧٨ م ، ص ٤١ .

ومع ذلك كله ، فما زال الضجيج يملأ الكرة الأرضية بهذا الشأن ، وما زال الموقف من هذه الفرضية متأرجحاً بين تصفيق المؤيدين وصفير المنكرين ، ولم يحدَّد بعد بالموضوعية التامة وبالشكل المطلوب .

ولأجل وضع النقاط على الحروف وتثبيت الرأي السليم في هذا الموضوع حررت هذا القسم ـ وهو الثاني ـ من البحث ، وسيُعنى أول ما يُعنى بدراسة مسألة الانسان والقرد ، وعرض ما قال بشأنها المثبتون والنافون والمشككون ، ومناقشة الحجج التي أدلى بها اولئك الباحثون ، ثم ننتقل بعد ذلك الى دراسة الموقف الديني من التطور في كل مجالاته ومن سائر جهاته ، فنعرض بتمهل لما جاء في القرآن الكريم عن أصل الانسان عموماً وعن آدم (ع) بالخصوص ، ونقف بامعان عند « عالم الذر » الذي أشارت اليه احدى الآيات الكريمة ، ونختم ذلك بيان الأرجح من الآراء والأصوب من الأفكار في هذه الشؤون كلها ، مع الاستشهاد على الترجيح والتصويب بما تسنى لنا الوقوف عليه من كتابات المعنيين بهذا الموضوع من المفكرين المسلمين .

والله تعالى المسؤول أن يسدِّد خطانا على الطريق بمنِّه ، ويلهمنا الحق والصواب بفضله ، ويمدنا بمزيد من عونه وتوفيقه ، انه ـ جل وعلا ـ خير موفق ومعين .



الإنسَان وَالقِرْد

لعل من أبرز المسائل المعقدة الشائكة التي عني بها علماء التطور والبيولوجيا ، وعلا فيها الصخب والضجيج ، وكثر بشأنها الأخذ والرد : مسألة الانسان والقرد والبحث عن اصلهما ونشأتهما لمعرفة ما اذا كان بينهما شيء من الارتباط أم لم يكن ؛ ثم البحث عن مدى هذا الارتباط - على فرض وجوده - لتحديد كونه ارتباطاً على مستوى الابوة والبنوّة ؛ او ارتباط ابناء العمومة ، او أي نحو آخر منه !

وقبل الدخول في صلب الموضوع يجدر بنا أن نشير الى أن الباحثين المختصين قد اختلفوا في هذه المسألة - مسألة القربى والارتباط - اختلافاً كبيراً جداً ، والى حد يجد فيه الباحث العلمي نفسه وقد لفّته دوامة الخلاف فلم تفسح له مجالاً لاختيار .

وسيراً مع المنهج الموضوعي في البحث ، ولزيادة الوضوح في الرؤية ، اقدم فيما يأتي خلاصة لتلك الاختلافات في قصة « القربى » تكون بمثابة المدخل او التمهيد .

الرأي المؤيد : -

لقد ذهب عدد من الكتاب المعنيين الى تأكيد هذه الرابطة وارسالها ارسال المسلّمات البديهية ، كما توضحه لنا النصوص الآتية :

يقول الكاتب الماركسي جون لويس :

« الانسان : قرد يمشي منتصباً ويعيش على الأرض بدون غطاء وبري ، وله رأس ودماغ كبيران وأسنان ضعيفة التطور وحاسة شم ضعيفة ونظر حاد ، ويتمتع ببراعة مدهشة وبقدرة على الكلام »[1] .

ويقول ايضاً :

« ان القرد الذي هو سلف الانسان كان يتصف بتخصص أضيق بكثير من القرود . . . ويعتبر أقرب القرود غير المتخصصة الينا ، هو البروبليوبيتيك من مصر ، وهو حيوان ليس بالكبير . . . الخ[2] » .

ويقول :

« وبغية العثور على سلف الانسان يتوجب علينا البحث عن نوع من القرود الشبيهة بالانسان اكثر قدماً وأقل تخصصاً »[3] .

ويؤكد هذا المعنى قائلاً :

« يتوجب علينا أن نطبق المبدأ الارتقائي العام على عملية تطور الانسان من القرد ، حيث نجد كذلك التسلسل وخط التوارث ، ولكننا نجد في الوقت نفسه التباين المدهش ! »[4] .

ويقول الكاتب الصيني وو رو كانغ :

« كتب انجلز مقالة : الدور الذي يلعبه العمل في تحويل القرد الى انسان . . . . وقدم نظريته العظيمة القائلة ان العمل هو صانع الانسان ، . . . ولم تُقْبَل نظرية انجلز بصورة عامة بسبب ضغط (الدين) و (الثقات الاكاديميين) . وفي السنوات المائة الاخيرة ، اكتشف كثير من المواد في أماكن

(١) الانسان والارتقاء : ٧ .
(٢) المصدر نفسه : ٣١ .
(٣) المصدر نفسه ايضاً : ٣٥ .
(٤) المصدر نفسه ايضاً : ٣٠ .

مختلفة من العالم وكذلك في الصين . لهذا يتبين لنا ان العمل هو صانع الانسان »[1] .

ويقول ايضاً في اثناء بحثه :

« قبل حوالي ثلاثة ملايين سنة ، أصبح بعض الأنواع المتطورة من القرد الجنوبي انساناً حقيقياً »[2] .

ويقول الدكتور قباري محمد اسماعيل :

« ان الانسان لم يتطور مباشرة عن قردة العالم الجديد ، وانما تطور الانسان الحالي عن نوع منقرض من قردة العالم القديم[3] » .

الرأي المُشبَّه :

ورأى عدد من الباحثين ان التعبير بـ « تطورُ الانسان من قرد » بعيد عن الدقة العلمية كل البعد ، وان الأصح كونه تطوراً من كائن شبيه بالقرد أو مماثل له او قريب منه ، وقد شارك في استعمال هذا التعبير بعض من يميل الى قردية الأصل ومن يرفض ذلك ايضاً .

تقول دوروثي ديفدسن :

« نستطيع ان نقول من باب الحدس ان اجدادنا الشبيهة بالقرود أصبحت في منتصف الدهر الجيولوجي الثالث ، كثيرة الذكاء واسعة الدهاء ، واستطاعت ان تغادر الاشجار ملجأها السابق وتسير على الأرض منتصبة[4] . »

وتقول أيضاً :

ان « الانتقال من المخلوقات الشبيهة بالقرد الى الأناسي فقد كان تدريجياً

---

(١) مجلة بناء الصين ـ العدد ٦ ـ يونيو ـ ١٩٧٦ م ـ ص ٢٧ .
(٢) المصدر السابق مجلة بناء الصين : ٢٩ .
(٣) علم الانسان : ١٥٩ .
(٤) الانسان في فجر حياته : ٣١ .

وبطيئاً ، وقد استغرق سيره زمناً طويلاً »[1] .

ويقول جون لويس :

« ان الانسان ينحدر من اسلاف شبيهين بالقرود »[2] .

ويقول دوبزانسكي :

« ان تركيب جسم الانسان يشبه تركيب الجسم في حيوانات اخرى ، ويبلغ الشبه اقصاه في النسانيس والقــردة »[3] .

ويقول كاروزينا :

« يتضح من الصفات الغالبة ان أقرب الحيوانات للانسان هي قرود الانثروبويد الافريقية ـ الشمبانزي والغوريلا ـ » ،و« على الرغم من أن عائلة الانسان . . . تنتمي الى رتبة الثدييات العليا ، الا أن افراد عائلة الانسان قد انحرفت كثيراً عن بـاقي مثيلاتهـا من العائـلات الاخرى لـرتبة الثـدييات العليا »[4] .

ويقول :

ان « بناء جسم البيتيكانتروب كان يشبه كلاً من القرد والانسان ، وقد ظهر هذا الكائن منذ مليون عام » و « ويعتقد ان البيتيكا نتروب يشبه القرد جداً ، ولو انه يحتمل وجود بعض صفات الوجه الانسانية [5] » .

ويقول الدكتور مصطفى عبد العزيز :

« مما لا شك فيه ان الانسان مرَّ بفترة من الزمن كان وثيق الصلة والشبه

---

(١) الانسان في فجر حياته : ٣٣ .
(٢) الانسان والارتقاء : ١٠ .
(٣) تطور الجنس البشري : ٢٠٥ .
(٤) مبادىء علم البيولوجيا : ٤٤٦ ـ ٤٤٧ .
(٥) مبادىء علم البيولوجيا : ٤٥٤ .

بغيره من الحيوانات ينتهج معيشتها في الغابات وينازعها المسكن والغذاء »[1] .

ويقول الدكتور قباري محمد اسماعيل :

« يمكننا ان نفترض بصورة مؤكدة ان الانسان والشبيه بالانسان قد صدرا جميعاً عن أصل واحد مشترك ، ثم حدث الانفصال العظيم بين الآدميات وأشباه الانسان . ومنذ هذا التاريخ بدأ أقدم انسان يدب على الأرض »[2] .

الرأي المشكك :

كما أن هناك من يشك في وجود ذلك الارتباط المدعي ، لعدم توفر الدليل لديه على هذا الادعاء .

يقول الباحث كريسي موريسون :

« الانسان حيوان من رتبة الطليعة ، وتكوينه يشبه تكوين فصائل السيميا . ولكن هذا الشبه الهيكلي ليس بالضرورة برهاناً على أننا من نسل اسلاف سيميائية (من القرود) ، أو ان تلك القرود هي ذرية منحطة للانسان . ولا يستطيع أحد ان يزعم ان سمك القدِّ قد تطور من سمك الحساس وان يكن كلاهما يسكن المياه نفسها ويأكل الطعام نفسه ولهما عظام تكاد تكون متشابهة. وانما يعني بذلك ببساطة أنه في وقت ما عند بداية التكييف كانت هناك ضرورة متوازنة لتنظيم كل من النوعين » .

« ان العلم يشير الى ابهام يد الانسان وقدرتها على الامساك بالعدد ، ويعد ذلك أصلاً لتقدم الإنسان . وان ابهام القرد التي لا نفع لها لهي برهان قاطع على ان ابهام الانسان لا يمكن ان تكون قد جاءت من ابهام قرود السيميا التي تعيش على الأشجار ، تلك الابهام المخصصة لهذه المعيشة ، ذلك لأن الطبيعة لا تعيد ابداً تيسيراً قد فُقِدَ . والحصان الذي يجري الآن على اصبع شديدة التخصص ، لا يمكنه ابداً ان يستعيد تلك الأصابع التي فقدها على كرِّ الزمن » .

---

(١) صور من الحياة : ٣٥ .

(٢) علم الانسان : ١٦١ .

« ويبدو ان البحث عن الحلقة المفقودة سوف يتضح عبثه »[1] .

الرأي الرافض :

كذلك فان هناك من العلماء من رفض هذا الزعم مستبعداً له كل الاستبعاد ، كما يتجلى في النصوص التالية :

تقول دوروثي ديفدسن :

« ليس هناك أسخف من الرأي القائل بأن الانسان تحدرّ من القرود . وكل ما نعرفه عن ذلك ان الجـدَّ المشترك كان مخلوقاً قليل التخصص ، ومن المرجَّح أنه أشبه ما يكون بالانسان »[2] .

وعندما يروي ثيودوسيوس دوبزانسكي اسطورة انحدار الانسان من القرد يقول :

« هذا بالطبع جهل واضح ، فان أسلاف الانسان البعيدين لا يمكن أن يكونوا قد انحدروا من حيوانات معاصرة لنا »[3] .

ويقول أيضاً :

ان « الانسان والشمبانزي والغوريلا انواع متزامنة منعزلة تكاثرياً ، ولكن سلفها المشترك مهما يكن شكله واينما عاش كان ينتمي الى نوع يختلف عنها جميعاً »[4] .

ويذهب كلارك هاول الى : ان الانسان والقرد ـ كما نعرف اليوم ـ يرقيان الى اسلاف بعيدين جداً . وحتى هؤلاء الأسلاف فانهم لم يكونوا جداً واحداً للبشر والقردة ، وانما كانوا بمثابة ابناء الأعمام »[5] .

---

(١) العلم يدعو الى الايمان : ١٣٩ ـ ١٥٠ .

(٢) الانسان في فجر حياته : ٢٨ .

(٣) تطور الجنس البشري : ٩ .

(٤) المصدر نفسه : ٢٣٣ .

(٥) جريدة الجمهورية العراقية ـ عدد يوم ١٦ ـ ١٠ ـ ١٩٧٢ م ـ ص ٦ .

ومهما يكن من أمر .

فقد ظهر من مجموع ما مرَّ ان الاختلاف في هذه المسألة بالغ اقصاه ، وما ذلك الا لأن الموضوع برمته قائم على « افتراضات » متخيَّلة و « تخمينات » محتملة و « تصورات » لم تجد لها سنداً متيناً تستند اليه .

ومع ذلك ، فان من تمام الموضوعية العلمية أن نطرح ـ هنا ـ السؤال الآتي :

لماذا وجَّه هؤلاء الباحثون اهتمامهم وصبُّوا جهودهم في هذه النقطة بالذات ؟ ولماذا لم يبحثوا قربى الانسان ـ وجوداً وعدماً ـ مع الفيل أو الجمل او الفرس مثلاً ؟ .

ولعل هناك من يبادر الى الجواب عن ذلك فيقول :

ان السبب يرجع الى الالتباس الذي حصل لدى هؤلاء بعد عثورهم على عدد من المتحجرات والحفريات القديمة لبعض الأحياء البدائيين وشكهم في كونها تعود الى قرود بائدة أو اناسي منقرضة او الى نوع ثالث يشبه هذين ، بعد قطعهم بعدم ارتباطها بأي نوع آخر من انواع الثدييات .

وما زال الموكب العلمي يفاجأ بين حين وآخر بمن يطل عليه حاملاً قطعة سن قديمة أو عظم فكّ منخور أو جزء من جمجمة مهشّمة ، ثم يعلن بملء فمه وحنجرته ان هذا لقية من قرد او بعض من انسان او بقيةٌ من كائن حي منقرض ، وانه يعود الى تاريخ كذا وكذا من مئات الالوف او الملايين من السنين .

ويفرض ذلك على الباحثين البيولوجيين والجيولوجيين والسائرين في هذه السبل أن يعيدوا النظر فيما حدسوه ويرجعوا البصر فيما خمنوه ويجيدوا التأمل فيما احتملوه ، وهكذا دواليك .

وكان لا مناص لهؤلاء العلماء والاختصاصيين من أن يعودوا بأبحاثهم بعيداً الى الوراء ، وأن يرجعوا بالتاريخ الى ملايين خلت من السنين ، بحثاً عن

اسلاف القرد واسلاف الانسان ، عسى ان ينجلي ذلك عن العثور على مفتاح المشكلة ، وعن وضع الحد النهائي والحل الشافي لكل تلك التخرصات والأوهام والظنون .

وأسفر ذلك كله عن مئات من البحوث والدراسات وعشرات من الفرضيات والاحتمالات .

واقدِّم فيما يأتي خلاصة مكثفة لما طرحه هؤلاء الكتاب من آراء في هذا الجانب من الموضوع ، وهو تحديد أسلاف القرد الأبعدين وأسلاف الانسان الأولين ، على ضوء تلك المتحجرات التي تمَّ العثور عليها والتحقيق فيها من قبل المعنيين . لنعرف مواطن اقدامنا ومدى الاطمئنان اليها ونحن نتغلغل في بحث المسألة ونغوص في اعماقها البعيدة بحثاً عن الحقيقة المنشودة :

اسلاف القرد :

يقول الكاتب الروسي كاروزينا :

« قد أثبتت الحفريات ان اسلاف قرود الانثروبويد الحالية كانت الانثروبويد القديمة ، وقد عاشت هذه القرود في العصر الثلاثي منذ حوالي ٣٥ مليون سنة مضتْ »[١] .

ويقول :

« وقد وُجِدَتْ في مصر في سنة ١٩١١ بقايا الفك الأسفل لقرد البروبليوبيتيك الصغير وهو السلف البعيد للقرود الشبيهة بالانسان »[٢] .

ويقول دوبزانسكي تعليقاً على هذا الفك :

« وقد وجد في نفس طبقة بارا بيثيكوس فُتات حفرية فك لآخر من

---

(١) مبادىء علم البيولوجيا : ٤٥١ .
(٢) المصدر نفسه : ٤٥١ .

الرئيسيات هو بروبليو بنيكوس يمكن اعتباره احد القردة العليا البدائية »[1] .

ويقول كاروزينا بعد ذلك :

« وقد وُجِدَ في اوربا في الفترات الاخيرة فكوك واسنان قرود الدربوبيتيك الكبيرة التي تعتبر الدرجة التالية في تطور القرود الشبيهة بالانسان »[2] .

وعندما بحث كلارك هاول هذه المسألة مهَّد لها بالحديث عن كائنات أولية كانت تعيش في الغابات في عهد سحيق من التاريخ ، وذكر انه « قد عُثر على متحجرات منها كافية لأن تؤكد ان كثيراً منها لم تكن تختلف اختلافاً كبيراً عن اشباه القردة الاولى التي ما تزال موجودة اليوم . . . . ويتفق معظم العلماء اليوم على ان القردة السفلى الأخيرة قد تطورت عنها » .

وتحدث كلارك بعد ذلك عن العصر الايوسيني ـ أي قبل اربعين مليون سنة ـ وعن ظهور بعض الكائنات القردية التي تعد اقدم نوع عرف حتى الآن من هذه القرود السفلى ، ويقول : « وينبغي العلم بأن قردة العالم الجديد السفلى لا تلعب دوراً في تطور البشر » .

ويستمر كلارك في حديثه فيذكر صنفاً من الكائنات القردية عُثِر عليه في غابات الفيُّوم يُدْعى (الكائن القردي الأعلى الأول) ويصفه بأنه كان أقرب الى القردة العليا منه الى القردة الدنيا ، او بعبارة اخرى : كان أقرب الى الانسان .

ثم يتحدث بعد ذلك عن حيوان اكتشـف في جزيرة صغيرة في بحيرة فكتـوريا في كينيـا وسُمِّي (بروكـونسل) ، ويـذكر انـه ذو ملامـح شبيهة بالنسناسية . . . وقد عاش هذا الحيوان قبل عشرين مليون سنة اي عندما بدأت القردة الدنيا والقردة العليا بالظهور . ويرى كلارك ان (البروكونسل) هذا لا ينتمي الى سلف العائلة البشرية لأن اسنانه وفكه قردية تماماً[3] » .

---

(١) تطور الجنس البشري : ٢١٧ .

(٢) مبادىء علم البيولوجيا : ٤٥٢ .

(٣) يراجع بحث كلارك في جريدة الجمهورية العراقية ، اعداد ١٦ ـ ١٠ ـ ٧٢ و ٢٠ ـ ١٠ ـ ٧٢ ـ و ١٠ ـ ١١ و ـ ٢٤ ـ ١١ و ٨ ـ ١٢ ـ ١٩٧٢ م .

ويكون معنى ذلك ان هذا الحيوان هو السلف البعيد للقرد في رأي كلارك هاول .

ويؤيده في هذا الرأي جون لويس اذ يقول :

« وليس من أحد يمكنه التأكيد بأن سابق القنصل كان يمثّل شيئاً اكثر من قرد بدائي شبيه بالانسان »[1] .

ويذهب هذا المذهب دوبزانسكي فيقول :

انه « ينتمي الى الفصيلة البونجيدية او القردة العليا ، ولكن فيها بعض الصفات البدائية مما يشبه قردة العالم القديم »[2] .

اسلاف الانسان :

يقول الدكتور قباري محمد اسماعيل :

« تبدأ المرحلة الاولى وأعني بها مرحلة ما قبل الانسان ، تبدأ هذه المرحلة في العصر المايوسيني والبلايوسين ، وتتحدد هذه العصور زمانياً في الفترة ما بين ١٠ ـ ١٥ مليون سنة الأخيرة ، حيث عاش الأصل المشترك الواحد الذي كان يجمع ما بين القرديات والآدميات »[3] .

ويقول :

« يبدو ان الطريق الرئيسي الذي سلكته الآدميات قد تفرع منذ زمن سحيق ، يقدر بحوالي ١٥ مليون سنة ، الى فرعين : يؤدي احدهما الى حياة الشجر ، بينما أدى الثاني الى حياة الأرض »[4] .

ولكنه يعود فيقول :

---

(١) الانسان والارتقاء : ٣٢ .
(٢) تطور الجنس البشري : ٢١٩ .
(٣) علم الانسان : ١٦٨ .
(٤) المصدر نفسه : ١٦٠ .

« انفصلت اسلاف القردة عن اسلاف الانسان خلال عصر المايوسين ، حيث حدثت بعض التغيرات المناخية الهائلة التي تلاشت فيهـا الأشجار ، وانعدمت الثمار ، فهبطت أسلافنا ونزلت وتركت حركة التسلق الشجرية كي تمشي على الأرض ، فكان المناخ هو عامل اندثار فاكهة الشجر ، بمعنى ان اسلافنا لم يتركوا حياة الشجر وانما الأشجار هي التي غادرت وتركت اسلافنا وفرضت عليها أن تمشي وتفتش في الأرض بحثا عن خيراتها من جذور وبذور »[1] .

وما أدري كيف يلتئم هذا مع قوله في الصفحة نفسها :

« تركتْ اسلافُ الانسان حياة الشجر ونزلت لتعيش على الأرض بحثاً عن الطعام . بينما ظلت أسلاف القردة العليا تعيش بين الأشجار »[2] .

واذا كان « المناخ هو عامل اندثار فاكهة الشجر » فلماذا لم يترك الجميع حياة الشجر ، واذا كانت التغيرات المناخية الهائلة قد « تلاشت فيها الأشجار وانعدمت الثمار » فلماذا لم يهبط اسلاف القردة من ابراجهم العاجية ! كما هبط اسلاف الانسان ؟ وكيف أمكن بقاء اسلاف القردة احياء مع كل تلك الأوضاع ؟ ومن اين كان يأكل هؤلاء ؟ !! .

لا أدري ولا الدكتور قباري يدري !

ويقول كلارك هاول :

في الثلاثينات عثر العالم لويس احد الباحثين من جامعة ييل ، في تلال سبواليك بالهند على فك واسع التقوس وسقف حلقه مقوَّس ايضاً ، وهما صفتان بشريتان ، ثم عثر البروفسور ليكي بعد ربع قرن في افريقيا على فك أعلى قريب

(١) علم الانسان : ١٦١ .
(٢) علم الانسان : ١٦١ .

الشبه بلقية لويس يعود تاريخه الى ١٤ مليون سنة . فظهر من هاتين اللُّقيتين ان الأسنان مرتبة على نحو يشبه اسنان البشر ، كما انها ـ مثل اسنان الانسان ـ كانت كلها في نفس الحجم تقريباً .

وكانت هذه اللقية بجزئيها قد عززت هوية هذا المكتشف (الرامابثيكوس) كأقدم سلف معروف للانسان .

ومن ثم فما لم يظهر مرشح آخر فان الرامابثيكوس الذي يرقى الى العصر المايوسيني ، اي الى ١٤ مليون سنة ، هو سلف الانسان المعاصر[١] .

ويقول دوبزانسكي :

« لا يدَّعي احد رؤية اسلاف الانسان الذين تطور عنهم . . . ولا نستطيع ان نجري هذه التحولات في معاملنا . . . . وبينما يبدو ان صحة الرأي القائل بأن اسلاف الانسان لم يكونوا اناساً لا يحتمل كثيراً من الشك في الوقت الحاضر ، فهذا لا يعني اننا نعرف ما فيه الكفاية عن اسلافنا . . . ولا تزال الأدلة التي في متناولنا قليلة »[٢] .

ويضيف قائلاً :

لا مانع من الافتراض « بأن الانسان انما انحدر عن حيوان شبيه بالقردة العليا كان متشبثاً بالأغصان لكنه نزل ليعيش على الأرض وهجر عادة التشبث بالاغصان »[٣] .

ويقول :

« انه لسخف واضح ان نتساءل : أي القردة العليا او القردة التي تعيش الآن هي الجد البعيد للانسان او لأي نوع آخر يعيش الآن فيما عداه ، لأن القردة العليا والقردة قد نشأت هي الاخرى عن كائنات اخرى . ولكن يمكن ان نتساءل : هل هناك جدٌّ مشترك للانسان والقردة العليا ، او للانسان والقردة ؟

---

(١) جريدة الجمهورية العراقية / عدد يوم ٢٠ ـ ١٠ ـ ١٩٧٢ م ـ ص ٧ .

(٢) تطور الجنس البشري : ١٠ ـ ١١ .

(٣) تطور الجنس البشري : ٢١٦ .

واذا كان الأمر كذلك فكيف كان هذا السلف »[1] .

ويرد على هذه التساؤلات قائلاً :

« هناك عدد من الاجابات التي افترضت لهذا السؤال : لقد صُوِّر سلف الانسان على أنه أحد القردة العليا التسلقية وقد هجر المعيشة على الأشجار ونزل الى الأرض . . . وثمة فرض به كثير من المغالاة يقرر ان الانسان انما نشأ من حيوان شبيه بالتارسير ونما نمواً موازياً ولكن مستقلاً عن الخطوط التي أدت الى القردة والقردة العليا . . . . وهناك فروض اخرى تنشيء الانسان والقردة العليا من اصل مشترك لم يكتسب بعد عادة التسلق ، او من سلف أبعد من ذلك ايضاً مشترك مع القردة العليا والقردة »[2] .

ثم يبحث دوبزانسكي اسباب الغموض في هذه المسألة فيقول :

« المصدر الرئيسي للشك والغموض هو : هل يمكن ان يُفْقدَ تخصص تطوري مكتسب دون أن يترك اثراً ، وتعود الحالة البدائية ـ بدائية لأنها تمثل السلف ـ . فكل كائن له ناحية تخصص ، فالانسان له الثقافة ، والقردة العليا لها التسلق ، والتارسير لها حياة الليل في الغابات المدارية المطيرة . فلو ان سلف الانسان كان متسلقاً فهلا وجدنا بعض آثار هذه الحالة في تكوينه ؟ فعدم وجود هذه الآثار يدفع بسؤال اكثر اساسية هو : هل التطور قابل للانعكاس او رجوعي ؟ وهل يمكن ان يعود التطور على نفسه ويرجع الى الحالة السلفية ؟ » .

ويجيب دوبزانسكي على هذا السؤال بشكل قطعي قائلاً :

« ان التطور غير قابل للانعكاس »[3] .

ثم يستطرد هذا الكاتب قائلاً :

---

(١) تطور الجنس البشري : ٢١٣ .
(٢) تطور الجنس البشري : ٢١٤ .
(٣) المصدر نفسه : ٢١٤ ـ ٢١٥ .

« ان أهم الحفريات التي تتصل بالتطور الباكر للانسان قد كشفت منذ ١٩٢٤م وما بعدها في النصف الجنوبي من القارة الافريقية » ، وكانت تلك المكتشفات « تنتسب الى تحت فصيلة انسان استراليا . وقد صنف سمسون تحت الفصيلة هذه في فصيلته البونجيدية [اي القردية] ، في حين وضعها هيبيرر في الفصيلة الهومينيدية [الانسانية] . . . وقد أغرم بيولوجيو القرن التاسع عشر بمناقشة الحلقة المفقودة بين الانسان واسلافه من الحيوان ، ويعتبر انسان استراليا من هذه الحلقات التي لم تعد مفقودة . . . ولو أنه ليس السلف المباشر للانسان ولكنه فرع يلتقي بأصل الإنسان »[١] » .

وينضم جون لويس الى القائلين بهذا الرأي فيذهب الى « أن الاوسترالبيتيك كان بدون شك شكلاً انتقالياً ونوعاً من الحلقة المفقودة في السلسلة ، وكانت الصفات الرئيسية التي يتمتع بها هي المشية المعتدلة وشكل عظام الحوض والعجز وبنية الأنسان التي تذكر بقوة بصفات هذه الأعضاء لدى الانسان »[٢] ، مضافاً الى مخ هذا الكائن الذي كان « أكثر تطوراً »[٣] .

أما تاريخ هذا الانسان وعمره الجيولوجي فلم يحدده العلماء بشكل دقيق بل تضارب فيه القول واختلف الرأي ، ويقول دوبزانسكي في هذا الصدد :

« لم يقدر بيقين بعد العمر الجيولوجي لانسان استراليا . وهذا أضعف جزء في القصة . . . ولما كان عصر البليوسين المتأخر والبليوستوسين المبكر لم ينتجا حفريات اخرى شبيهة بالبشرية ، فعلى ذلك فان انسان استراليا سيسد هذه الفجوة جزئياً ـ اذا كان تاريخها صحيحاً ـ ويعودون بذلك مرشحين للتشرف بأنهم اسلاف الانسان »[٤] .

---

(١) تطور الجنس البشري ٢٢٠ .
(٢) الانسان والارتقاء : ٣٣ .
(٣) مبادىء علم البيولوجيا : ٤٥٤ :
(٤) تطور الجنس البشري : ٢٢٠ ـ ٢٢١ .

لقد اختلف العلماء في حقيقة « انسان استراليا » او « انسان الجنوب » اختلافاً حاداً ، حيث عدَّه بعضهم « انساناً » اولياً ، وعدَّه بعض آخر « قرداً » متطوراً وعدَّه ثالث « حلقة مفقودة » بين الانسان والقرد .

ويقول دوبزانسكي :

« قد اعتبر انسان استراليا اول الأمر انه نوع غريب من القردة العليا ، وذلك نظراً لصغر حجم مخه ، ولأن جمجمته اكثر شبهاً بالبونجيدي [القرد] منها بالهومينيدي [الانسان] . وقد كان كشف انتصابه على قدمين مما أقنع معظم وان لم يكن كل العلماء بأن انسان استراليا اكثر شبهاً بالانسان من أي من القردة العليا المعروفة . على أن أحدث وأهم كشف . . . هو ان بعض الحفائر التي حوت عظام انسان استراليا قد حوت ايضاً بعض الأدوات الحجرية البدائية »[1] .

ويستطرد قائلاً :

« وقد بينت عظام انسان استراليا بضعة اتجاهات مثيرة ، فان شكل عظام الحوض . . . قطعاً هومينيدية [انسانية] وليست بونجيدية . . . كما ان التسنين اكثر شبهاً بما في الانسان منها في القردة العليا . . . وشكل الجمجمة من المؤكد انها لا تشبه جمجمة أي من القردة العليا »[2] .

ومع ذلك كله فان المشكلة لدى دوبزانسكي ترتبط بتحديد العمر الجيولوجي لهؤلاء الأناسي ، فان كانوا من ابناء عصر البليوسين المتأخر او البليوستوسين المبكر لهم « أسلاف » الانسان وليسوا أناساً بالمعنى الكامل . أما « اذا ثبت ان تاريخهم أحدث ، نحو منتصف عصر البليوستوسين ، فيمكن اعتبارهم مرافقين لهومينيدين [اناسي] آخرين ، وهذا لا ينقص من اهميتهم ، حيث أنه يمكن اعتبارهم خلفاً لأسلاف الانسان لم يتغير نسبياً ، بل بقوا احياء

(١) تطور الجنس البشري : ٢٢١ .
(٢) تطور الجنس البشري : ٢٢١ .

في وقت كان فيه نوع انساني أرقى موجوداً كذلك »[1] .

وهكذا يبدو ان دوبزانسكي يرجح « انسانية » هذا النوع وبصراحة تامة ، ويستدل على ذلك بأن هذا المخلوق قد حمل صفتين اساسيتين من صفات الانسان هما « الوضع المنتصب وصناعة الأدوات ، وهما من الأهمية بمكان »[2] .

ولكن كاروزينا يؤكد ان انسان الجنوب « عبارة عن قرود عالية التطور »[3] .

وكذلك يرى مؤلفو كتاب الجيولوجيا ان « مظهر الجمجمة بالتأكيد يماثل القرود »[4] . ولكن الأسنان مشابهة لأسنان الانسان « وبصورة تدعو الى الدهشة » ، وليس فيها « تلك الأنياب الكبيرة التي للقردة » ، « كما ان امخاخ اشباه الانسان كانت اكبر نسبياً من امخاخ القردة »[5] . ويروي بعض الباحثين ان بعض العلماء « يحمل فكرة كون هذا الجنس يمثل طور ما قبل الانسان في حلقة التطور »[6]

أما جون لويس فيرى ان هذا النوع لم يكن سلفاً للانسان « اذ انه منذ حوالي مليون عام كان هناك اناس معاصرون له ، وكان مخهم اكبر من مخه بمرتين ، وكان بامكانهم انتاج النار »[7] .

ويقول الكاتب الصيني وو رو كانغ :

« قبل حوالي ثلاثة ملايين سنة اصبح بعض الأنواع المتطورة من القرد

---

(١) تطور الجنس البشري ٢٢١ .

(٢) تطور الجنس البشري : ٢٤٣ .

(٣) مبادىء علم البيولوجيا : ٤٥٢ .

(٤) الجيولوجيا العامة : ٣٩٩ .

(٥) علم الانسان : ١٦٠ .

(٦) الجيولوجيا العامة : ٤٠٠ .

(٧) الانسان والارتقاء : ٣٢ ـ ٣٣ .

الجنوبي انساناً حقيقياً ، بدأ صنع الادوات ودخل مرحلة الانسان المبكر »[1] »

ويختلف كلارك هاول في تحديد عمر هذا الانسان فيرى انه كان « قبل مليوني سنة »[2] لا ثلاثة ملايين كما يقول كانغ .

في حين ان فريقاً من الباحثين المعنيين بدراسة الانسان القديم برئاسة ماري ليكي قد عثر في سنة ١٩٧٦ م على متحجرات انسانية قديمة في منطقة لايتولي في تنزانيا بافريقيا، وهي عبارة عن آثار أقدام انسانية ، وقدّروا تاريخها بـ ٣,٦ ملايين عام ، « وقد أثبتت ما كان يفترضه العلماء بشيء من الشك سابقاً : ان الانسان كان يمشي كالانسان قبل أن يبدأ بالتفكير كانسان »[3] .

واذا كانت الأدوات ـ انتاجاً واستعمالاً ـ مرتبطة بالانسان وحده كما يرى العلماء فان « معظم الأدوات الحجرية البدائية المعروفة اليوم ترقى الى نحو مليوني سنة ، وان كان الدكتور لويس ليكي قد كشف النقاب فيمنتصف عام ١٩٦٨م عن ان احد اسلاف الانسان في افريقيا ممن كانوا يهشمون العظام قد استعمل نوعاً بدائياً من المطارق الحجرية منذ ١٢ مليون سنة تقريباً »[4] .

وعلى كل حال ، فلم يكن لدى العلم ما يقوله سوى ان هذا الانسان (الجنوبي) او (الاسترالي) هو أقدم انسان تم العثور على متحجراته وحفرياته وآثاره حتى اليوم ، وبذلك يصبح هو (الانسان الاول) في نظر بعض و « أهم وأقدم الحلقات المفقودة »[5] في نظر بعض آخر .

ولكن الدكتور ريجارد لايكي قد أعلن في مجلة الطبيعة البريطانية اخيراً انه قد تمَّ العثور « على نموذج لجمجمة يرجع تاريخها الى حوالي مليون ونصف مليون

---

(١) مجلة بناء الصين ـ العدد ٦ ـ يونيو ١٩٧٦ م ـ ص ٢٩ .
(٢) جريدة الجمهورية العراقية ـ عدد يوم الجمعة ١٠ ـ ١١ ـ ١٩٧٢ م ـ ص ٧ .
(٣) مجلة الثقافة الاسبوعية الدمشقية / العدد ٢٢ / السنة / ٢٠ /٢ حزيران ١٩٧٩ م /ص ٥ .
(٤) جريدة الجمهورية العراقية / عدد يوم الجمعة ٨ ـ ١٢ ـ ١٩٨٢ م ـ ص ٦ .
(٥) علم الانسان : ١٦٥ .

سنة . وهذه الجمجمة تشبه الى حد بعيد جمجمة الانسان المعاصر ، وهي تختلف كلياً عن جمجمة الانسان الذي يدعى اوسترالوبثيكوس البدائية . ولقد دحض هذا الاكتشاف الفرضية السابقة التي كانت تدعي بأن الانسان المعاصر هو شكل متطور عن اوسترالوبثيكوس المعروف » .

وقال لايكي : « ان هذه الجمجمة قد تم العثور عليها في نفس الموقع الذي عثر فيه على جمجمة اوسترالوبثيكوس ، مما يؤيد عدم صحة الفرضية السابقة »[١] .

ثم توالت اكتشافات علماء الآثار والمتحجرات والجيولوجيا لتعطينا نماذج جديدة لأنواع جديدة من الانسان .

ففي القارة الافريقية ـ كما يروي كلارك هاول ـ عثر على متحجرات تتدرج تاريخياً وفيزيقياً بين الكائن الذي لم يكن بعدُ انساناً بمعنى الكلمة وبين الكائن البشري الحقيقي الأول ، او بكلمة اخرى بين القرد الجنوبي الافريقي وبين الانسان المنتصب القامة . . . وهي اجزاء من جماجم واسنان عثر عليها البروفسور ليكي في وادي اولدوفاي . وقد أطلق على هذا الكائن . . . اسم الانسان الماهر »[٢] .

وفي حوض يوانمو ـ مقاطعة يوننان ـ في الصين عثر المعنيون على بقايا انسان اطلق عليه اسم (انسان يوانمو) وزعموا ان تاريخه يعود الى ما قبل مليون وسبعمائة الف سنة ، وانه أكثر بدائية من انسان بكين .

كما اكتشف العلماء في « نفس الطبقة التي اكتشف فيها انسان يوانمو على بعض الأدوات الحجرية والرماد المتجمع والمتناثر ، وكذلك قليل من العظام المحروقة . والأدوات عبارة عن سواطير ومكاشط بسيطة معمولة من الكوارتز . . . ويرجح الرماد والعظام المحروقة ان انسان يوانمو قد استخدم

(١) مجلة العلم والحياة البغدادية / العدد ٥٠ / السنة ٨ ، ١٩٧٦ م / ص ٥٠
(٢) جريدة الجمهورية العراقية / عدد الجمعة ٢٤ ـ ١١ ـ ١٩٧٢ م ـ ص ٦

النـار . . . والأدوات المكتشفـة تـرجـح القيـام بصيـد بعض الحيـوانـات الصغيرة »[1] .

وربما عاد الى هذه الفترة نفسها من أسموه « انسان هوبي » الصيني ايضاً ، الذي زعم بعض الدارسين انه « أقدم من انسان بكين »[2] .

ثم تلا ذلك ـ تاريخياً ـ انسان جاوه وانسان بكين اللذان يعودان الى الحقبة التي يقدر عمرها بين مليون الى نصف مليون سنة سلفت .

ويقول دوبزانسكي عنهما :

« ان أقدم بقايا بشرية بعيدة عن الشك هي التي عثر عليها في شرقي آسيا في جاوة ، وشمال الصين . . . ويعتبر انسان بكين . . . سلالة شمالية من نفس نوع انسان جاوة »[3] .

ويضيف قائلاً :

« ان الانسان المنتصب القامة قد مشى منتصباً ، وكانت عظمة فخذه لا تختلف عن نظيرتها في الانسان الحالي ، وكان حجم مخه اكبر من حجم مخ الانسان الاسترالي . . . ولم تكتشف أدوات مع ما كشف من عظام انسان جاوة ، الا ان ذلك لم يثبت انه لم يمتلك ادوات . اما انسان بكين فقد صنع بعض الأدوات الحجرية »[4] وروى بعض الباحثين انه « كان يستخدم النار والأدوات ويقف منتصباً »[5] .

وكان الانسان الصيني « قادراً على صنع أدوات للعمل تشبه الازميل والمكشط ، وكذلك عرف النار والصيد ، وكان هذا الكائن يسكن في كهوف

---

(١) مجلة بناء الصين ـ العدد ٨ ـ آب ١٩٧٧ ـ ص ٢٣ ، ٢٤
(٢) المصدر نفسه / العدد والصفحة المذكوران .
(٣) تطور الجنس البشري : ٢٢٣ .
(٤) المصدر نفسه : ٢٢٣ .
(٥) الانسان والارتقاء : ٣٣ .

ليحتمي من شر الحيوانات المتوحشة والطقس الرديء »[1] .

وقد أغرق بعض المعنيين بوصف انسان بكين فذكر انه « كان قصير القامة ، يبلغ طوله ١٥٥ سم ، وله جمجمة شبيهة بجمجمة القرد الا انها تسع لدماغ يبلغ حجمه ١١٠٠ سم مكعب وهو كبير نسبياً . وكان هذا الانسان آكلاً للحوم . . . ويهتم بالذات بنخاع العظم »[2] .

وعلى الرغم من ان كل العلماء والبيولوجيين قد سموا هذين المكتشفين بـ « انسان جاوة » و « انسان بكين » او « الانسان الصيني القديم »[3] فان مؤلفي كتاب الجيولوجيا العامة قد أطلقا عليهما اسم « الانسان القرد »[4] ، ولم نعثر في كتابات المختصين على ما يبرر هذه « القردية » المضافة او المتصف بها هؤلاء !!

وقد ذهب بعض العلماء الى ان « الانسان الهيدلبرغي » الذي عثر على بقاياه في المانيا كان يعيش في هذه المرحلة الزمنية من عمر الأرض ، وبما يقرب من مليون سنة كما نص بعضهم ، او بما يزيد على نصف مليون سنة كما نص بعض آخر ، وقد روى بعض الباحثين انه « كان يستطيع صنع الأدوات الحجرية »[5] .

كما يرتبط بهذه المرحلة الزمنية ايضاً ذلك الهيكل العظمي الذي عثر عليه في بيزالونا باليونان ، وقد قُدِّر عمره بسبعمائة الف سنة خلت ، وقيل « ان آثار عظام محروقة ورماد قد وجدت قرب الهيكل العظمي مما يدل على ان انسان بيزالونا قد استخدم النار . . . وقد لاحظ العلماء ان انسان بيزالونا كان يستخدم

---

(١) مبادىء علم البيولوجيا : ٤٥٧ .

(٢) جريدة الجمهورية العراقية ـ الملحق ـ عدد يوم ٥ ـ ٦ ـ ١٩٧٦ م . تحت عنوان « اين هو انسان بكين » .

(٣) مبادىء علم البيولوجيا : ٤٥٦ .

(٤) الجيولوجيا العامة : ٤٠٢ .

(٥) يراجع في الانسان الهيدلبرغي والاختلاف في عصره : مبادىء علم البيولوجيا : ٤٥٣ و ٤٥٧ وتطور الجنس البشري : ٢٢٤ وعلم الانسان : ١٩٧

يده اليمنى في العمل ، ومن المحتمل انه كان يستخدم اللغة المنطوقة »[1] .

ثم يلي هؤلاء بأجمعهم ـ تاريخياً ـ ذلك الانسان الذي أطلق عليه اسم « انسان نياندرتال » وقد عثر عليه لأول مرة في المانيا ، وأرجع العلماء تاريخه الى « الفترة التي تمتد بين اربعمائة الف حتى مائة الف عام مضى »[2] .

وربما كان هو الانسان الذي عُثر على احدى جماجمه داخل احد الكهوف في احدى قرى جنوب فرنسا عام ۱۹۷۱ م ، حيث « تبين انها تعود لأقدم كائن بشري سكن اوربا قبل حوالي ٤٥٠ ألف سنة ، وتبين ايضاً ان هذا الكائن البشري كان يأكل اللحم نيئاً ؛ نظراً لغياب أية آثار على وجود الحريق او النار ، كما انه كان يستعين ببعض اشكال صخرية لقتل الحيوانات التي يتغذى بها »[3] .

ويرى دوبزانسكي : « انه قبل ان يسكن اوربا الانسان النياندرتالي كان من الواضح انه وجدت سلالة من الانسان كانت أشبه بنا من النياندرتاليين . وقد استبدل ـ فجأة لحد ما ـ بالنياندرتالي الانسان الذي تشبه عظامه كثيراً عظامنا »[4] .

وكان هذا الانسان « قصيراً عريضاً ذا عظام ضخمة ورأس كبير . . . وله روحانية بدائية »[5] ، و « قد عاش في مخابىء الكهوف ، وربما عاش في العراء كذلك »[6] . كما كان « يستطيع الجري ورمي الأحجار ، وكان يذهب في جماعات لصيد الحيوانات المتوحشة الكبيرة فيستعمل فراءها لصنع الفراش

(۱) جريدة الدستور الاردنية / عدد يوم ١٩ ـ ٧ ـ ١٩٧٧ م / ص ٥ ، تحت عنوان « من هنا وهناك » .

(۲) مبادىء علم البيولوجيا : ٤٥٨ .

(۳) جريدة الجمهورية العراقية ـ الملحق ـ عدد الخميس ١٦ ـ ٨ ـ ١٩٧٩ م ـ ص ٤ .

(٤) تطور الجنس البشري : ٢٢٥ .

(٥) تطور الجنس البشري : ٢٢٧ .

(٦) تطور الجنس البشري : ٢٢ .

والملابس . وكان هذا الانسان قـادراً على صنـع الأدوات الحجريـة الاكثر تقدماً ، كما كان يستعمل النار على نطاق واسع »[١] .

« وعموماً ، هيكل عظام الانسان النياندرتالي قريب الشبه من الانسان المعاصر » ، ولهذا اختلف العلماء في تحديد هويته بشكل دقيق « حيث اعتبرها البعض جمجمة الانسان القديم ، بينما اعتقد البعض الآخر انها جمجمة انسان معاصر كان قد اصيب بمرض[٢] » .

ويؤكد الدكتور ايفانهو « ان جميع جماجم اطفـال انسان النيـاندرتـال المدروسة لحد الآن ؛ لها أعراض الكساح الحاد : رأس كبير ، جبهة مرتفعة ، ورقع تألفة في العظم ، واسنان ضعيفة ، وكل العظام الطويلة في الأطفال منحنية انحناء كبيراً ، مما يدل على كساح عريق . اما عظام البالغين فيمكن اعتبارها (ليِّنة) بسبب وجود نقص كبير في فيتامين دي . . . وذلك لعدم تناولهم البيض والأسماك ، والحرمان من نور الشمس بسبب المناخ الممطر[٣] .

ويذهب دوبزانسكي الى « اعتبار النياندرتالية نوعاً مستقلاً وسطاً بين الانسان الحديث واسلافه من اشباه القردة العليا »[٤] .

ولكن الباحث ويكلر يرى ان انسان نياندرتال الكلاسيكي كان « عنصراً ممتازاً جداً من البشرية »[٥] .

ومما ينبغي ذكره هنا ان مؤلفي كتاب الجيولوجيا العامة قد رويا انه « في وادي شانيدار في جبال زاكروس في شمال العراق . . . وجد هيكلان لانسانين من نوع نيندرتال مع بعض المصنوعات . . . وقد وجدت معها بعض مواقد

---

(١) مبادىء علم البيولوجيا : ٤٥٨ .

(٢) مبادىء علم البيولوجيا : ٤٥٩ .

(٣) مجلة العلم والحياة البغدادية / العدد ١٣ / السنة ٣ / ايار ١٩٧١ م / ص ٥٠ .

(٤) تطور الجنس البشري : ٢٢٤ .

(٥) تطور الجنس البشري : ٢٣٩ .

النار ، وقدِّر عمر هذه الطبقة ما بين ٤٥,٠٠٠ ـ ٦٠,٠٠٠ سنة »[١].

في حين ان علماء بيولوجيين معروفين قد حددوا تاريخ انقراض الانسان النياندرتالي « منذ حوالي مائة او سبعين الف سنة »[٢] ، فكيف يمكن الجمع بين هذين القولين ؟ !

ثم حل محل الانسان النياندرتالي انسان جديد عثر العلماء على هيكله العظمي مع بضعة جماجم وعظام منفردة في قرية « الكرومانـون » القديمـة في فرنسا ، كما عثر على بقاياه بعد ذلك في اماكن اخرى ، وقد أرجعوا تاريخه الى حوالى مائة الف سنة خلت .

و « كان هذا الانسان كبير الحجم يصل طوله الى ١٨٠ سم واكثر ، وجمجمة هذا الانسان كانت ذات جبهة عالية وعريضة وحجمها كبير جداً . . . ويشبه العمود الفقري وكذلك استقامة الأرجل في الانسان الكرومانوني ما هو موجود لدى الانسان المعاصر . . . وكانت ثقافة الانسان الكرومانوني أعلى بكثير منها عند اسلافه (الانسان النياندرتالي) ، وكانت الادوات التي يصنعها مختلفة الأشكال وغالباً دقيقة الصنع . وكان هذا الانسان يقوم بطهي طعامه على النار . . . وكان يصنع مختلف الأدوات من الحجارة وبعضها للزينة »[٣] .

ثم ماذا حدث بعد هذا التاريخ ؟ .

انه سؤال لم يستطع العلماء الاجابة عليه بوضـوح . ويقول كـلارك هاول :

« منذ ٣٥ الف سنة وحتى عشرة آلاف سنة خلت ، فان اللوحة تبدو غـير كاملة ، لأن معـظم الآثار التي تتعلق بهـذه الفترة جـاءت من اوربا وحدها . . . ولا نعرف سوى النزر القليل عن غيرهم ممن عاشوا في اماكن

---

(١) الجيولوجيا العامة : ٤٠٥ و ٤٠٧ .
(٢) الانسان والارتقاء : ٣٣ .
(٣) مبادىء علم البيولوجيا : ٤٥٩ ـ ٤٦٠ .

اخرى »[1] ، وان زعم دوبزانسكي « انه منذ نحو اربعة وعشرين الف سنة على الأقل عاش الانسان الحديث في امريكا الشمالية »[2] .

ثم كان ـ اخيراً ـ هذا الانسان المعاصر الباحث عن نفسه .

وهنا ، وما دمنا في خلال الحديث عن هذه الأنواع الانسانية المتعددة ، لا بد لنا من وقفة متأنية للاجابة على سؤال كبير الشأن والأهمية ، هو :

هل كان هؤلاء الأناسي بأجمعهم نوعاً واحداً مستمراً تطور بعضه من بعض أو انواعاً متعددة ؟

واذا كانوا انواعاً متعددة فهل تم وجود كل أول من كل نوع منها بالطفرة والصدفة فقط أم بوسيلة اخرى غير معروفة ؟ .

وهل يمكن للطفرة ـ كطفرة ـ ان تتكرر هكذا مرات ومرات ؟ .

ويقيني ـ ولعل القارىء يشاركني الرأي ـ ان هذا السؤال على جانب كبير من الأهمية والتماس والجذرية في هذه النقطة الأساس من البحث .

واذا استطعنا ان نحدد الاجابة عليه بكل دقة ووضوح ، فان نتائج البحث ستكون ـ ولا شك ـ على هذا المستوى من الدقة والوضوح ايضاً .

ولقد كان الباحث ثيودسيوس دوبزانسكي أجرأ من غيره واكثر موضوعية عندما طرح على نفسه سؤال تعدُّد الأنواع واسباب ذلك ؛ ثم قال في الجواب عليه :

« نحن لا نعرف ما يكفي حتى لإجابة جزئية على هذا السؤال »[3] .

وأضاف الى ذلك موضحاً :

« لما كان النوع يتميز بجينات كثيرة ، فان نوعاً جديداً لا يمكن ان ينشأ

---

(1) جريدة الجمهورية العراقية / عدد يوم الجمعة ٨ ـ ١٢ ـ ١٩٧٢ م / ص ٦ .

(2) تطور الجنس البشري : ٢٣٧ .

(3) تطور الجنس البشري : ٢٢٧ .

بالطفرة في فرد واحد وُلِدَ في تاريخ معين في مكان بعينه ... وان النوع ينشأ بالتدريج نتيجة تجمع اختلاف الجينات ، واخيراً بتجمع خطوات طفرية كثيرة »[1] .

ويقول ايضاً :

« هذا العدد من اناس استراليا وجاوة وبكين وترنيفين وهيدلبرغ وسولو ورودسيا ونياندرتال وصور اخرى ... قد وضعت كلها على فروع واغصان شجرة التطور البشري ... ومن الصعب ان نعتبر أياً من هذه الصور اصلاً مباشراً لأي أثر آخر منها . ورغم فروعها الكثيرة فان جذع الشجرة نفسها سيبقى فرضياً . ومن شأن هذا التعليل ان يجعل للانسان اقارب حفرية جانبية كثيرة ، ولكن لا أسلاف له . وعلى ذلك فان نشأة هومو سابينز تعتبر احجية »[2] .

ثم يقول ايضاً :

« ان النوع الانساني ـ هومو سابينز ـ انما هو نوع بيولوجي واحد ، لم يكن لينشأ باتحاد نوعين او اكثر من اسلافه »[3] .

ويقول :

« ان نوعاً واحداً فقط من استرالو بثينوس يمكن ان يكون سلفاً لنا . اما النوع الآخر من انسان استراليا الذي زامن هذا السلف فقد انقرض دون ان يترك عقباً »[4] .

ويقول ايضاً :

« على ان الدليل المطلوب ـ لتقرير أين ومتى تحول اوسترالوبثيكوس الى

---

(١) تطور الجنس البشري : ٢٢٨ .
(٢) تطور الجنس البشري : ٢٢٧ و ٢٢٨ و ٢٣٧ .
(٣) تطور الجنس البشري : ٢٣٠ .
(٤) تطور الجنس البشري : ٢٣٧ .

هومو ـ مفقود »[1] .

ثم يؤكد ذلك قائلاً :

« وان الأمر لكذلك ، لأنه يوجد نوع بشري واحد يعيش الآن ، ولا يمكن ان يكون قد نشأ من نوعين او اكثر »[2] .

والخلاصة المستفادة من نصوص هذا الباحث البيولوجي الكبير :

١ ـ ان جذع شجرة التطور ما زال « فرضياً » .

٢ ـ وان نشأة النوع الانساني تعتبر « احجية » .

٣ ـ وان النوع الجديد لا يمكن ان يوجد بالطفرة في فرد واحد ، وانما ينشأ بعد « تجميع خطوات طفرية كثيرة » .

٤ ـ وان الدليل على تحول نوع الى نوع آخر مفقود .

وتكون النتيجة ـ بعد غض النظر عن « الفرضيات » و « الأحاجي » و « فقدان الدليل » التي اعترف بها هذا الباحث بصراحة ـ ان وجود هذه الأنواع المتعددة من الانسان لا يمكن ان يتحقق ـ حسب رأيه ـ الا اذا تجمعت « خطوات طفرية كثيرة » في نوع سابق ؛ والا اذا شملت هذه الخطوات الطفرية اكثر الأفراد ، وحينذاك « يُفْترض » امكان ظهور نوع جديد .

ولكن دوبزانسكي لم يوضح لنا وهو يتحدث ـ في نص سابق ـ عن انسان استراليا ـ وهو واحد من تلك الأنواع ـ وعن كونه نوعين[3] قد انقرض

---

(١) تطور الجنس البشري : ٢٣٤ .

(٢) تطور الجنس البشري : ٢٣٧ .

(٣) وقد أيد جون لويس وجود هذين النوعين ايضاً في كتابه الانسان والارتقاء : ٣٢ . كما ذكر في مجلة بناء الصين (العدد ٦ / يونيو ١٩٧٦ م / ص ٢٨) ان هناك تفسيراً طرحه « العالمان الفرنسيان بولي ورفاوفراي من ان حفريات الانسان المكتشفة في تشوكوديان [اي انسان بكين] تمثل نوعين من الانسان »

احدهما وبقي الآخر الذي يمكن ان يكون سلف الانسان المعاصر ، انه لم يوضح لنا كيف انقسم النوع الى نوعين وهل ان هذين النوعين قد انحدرا من جد واحد أم من جدين ؟ واذا كانا جدين فهل كانْ وجودهما بطفرة واحدة لهما كليهما أوجدتْ كل نوع منهما مستقلاً في وقت واحد أم بطفرتين منفصلتين ؟ .

واذا كان ذلك كله صحيحاً وثابتاً لدى دوبزانسكي فكيف قال قبل ذلك بصفحات : « ان هومو سابينز قد ظهر ثم اختفى ثم ظهر مرة اخرى »[١] .

فهل يقصد ان الطبيعة قد أعادت صنعه مرة اخرى في عملية تطور جديدة بدأت تجمع « خطواتها الطفرية » للمرة الثانية فأنجبته ؟ ، وكيف أمكن لهذا الانتاج الثاني ان يأتي على شكل الانتاج الاول ومواصفاته فلم يختل فيه شيء ولم يتغير منه شيء ؟ مع اعتراف الجميع بأن الطبيعة غير واعية وغير مدركة ولا تصنع اهدافا !! .

ومهما يكن من أمر .

فان دوبزانسكي لم يكن الفريد بين البيولوجيين في الذهاب الى انقراض نوع انساني معين وقيام نوع آخر مقامه ، بل ان الدراسات المعنية بهذا الموضوع تكاد تتفق على انقراض انواع من الانسان نوعاً اثر نوع على مر العصور ، والانقراض ـ كما يدل عليه لفظه ـ لا يقصد به التطور من حال الى حال وانما الفناء والانعدام التام .

يقول الكاتب السوفييتي كاروزينا :

« قد وجد في العصر الحاضر عدد كبير من بقايا الأجداد القديمة جداً للانسان الحالي وهي . . . الناس المنقرضون »[٢] .

ثم ذكر الانسان الكرومانوني وقال : انه « انسان منقرض »[٣] .

---

(١) تطور الجنس البشري : ٢٢٥ .
(٢) مبادىء علم البيولوجيا : ٤٥١ .
(٢) مبادىء علم البيولوجيا : ٤٥٩ .

ويقول الكاتب الماركسي جون لويس :

« ان جنس الانسان يضم العديد من الأشكال المنقرضة »[1] .

ويقول عن انسان بكين : انه « قد انقرض . . . منذ زمن طويل . بيد اننا عثرنا على ادواته وبقايا النار التي كان يشعلها »[2] .

كما قال عن الانسان النياندرتالي : « ثم اختفى هذا النوع في النهاية »[3] .

ويقول الدكتور مصطفى عبد العزيز :

ان « دراسة جمجمة انسان جاوة أثبتت على انها بقايا لنوع بائد من سلالة بشرية »[4] .

ويقول الدكتور قباري محمد اسماعيل :

« انقرض انسان نياندرتال في آخر العصر الموستوري »[5] .

ويقول كلارك هاول عند الحديث عن متحجرات انسان الجنوب :

« ان مفردات هذه المتحجرات لم تكن متماثلة كل التماثل . والظاهر ان هناك اكثر من صنف واحد من الكائنات المنتصبة القامة السابقة للانسان كانت تسعى في افريقيا الجنوبية »[6] .

وهكذا يتم الاجماع او يكاد ـ من قبل كل المعنيين بمسألة أصل الانسان ـ على تعدد الأنواع ، عصراً بعد عصر ، بل على وجود اكثر من نوع

---

(١) الانسان والارتقاء : ٣٠ .
(٢) الانسان والارتقاء : ٣٣ .
(٣) الانسان والارتقاء : ٣٣ .
(٤) صور من الحياة : ٣٢ .
(٥) علم الانسان : ١٧٥ .
(٦) جريدة الجمهورية العراقية / عدد الجمعة ١٠ ـ ١١ ـ ١٩٧٢ م / الصفحة ٧ .

واحد في وقت واحد ومكان واحد .

ولكن هؤلاء جميعاً لم يدر بخلدهم ذلك السؤال الذي طرحناه في أول هذا الحديث ولم يحاولوا الاجابة عليه .

فهل كان وجود كل أول من كل نوع بالطفرة والصدفة ؟ .

وهل يمكن ارجاع وجود نوعين من الانسان في وقت واحد ومكان واحد الى الطفرة والصدفة ايضاً ؟ !

وهل يمكن ان تتم عمليات وجود أنواع وانقراض أنواع من الناس ، وعلى هذا الشكل الذي افترضوه ، عن طريق الطفرة المدَّعاة ؟ .

وكيف يمكن ملاءمة كل ذلك مع زعم أن التطور عملية ذاتية ، ومتسلسلة ، ومستمرة ؟ .

وهل ينسجم الاستمرار والتسلسل التطوري الذي قامت فرضية التطور على أساسه مع القول بالانقراض لنوع ما ، ثم وجود نوع آخر بعد ذلك .

وهل هذا كله ـ بالنتيجة وبصريح العبارة ـ الا « الخَلْق » بعينه ؟ .

ولماذا اللف والدوران للفرار من كلمة « الخلق » أو « التصميم الالهي » بعد أن كانت الدلائل كلها تسوق الى ذلك سوقاً ؟ .

ولن يجدي هؤلاء نفعاً ان يتعكزوا في تغليف هذه الأفكار على كلمات (فرضياً) و (احجية) للتخلص من المأزق ولحفظ ماء الوجه ، لأن البحث العلمي يجب ان يستند الى الدليل والحجة والبرهان ، ولن يكون (الافتراض) في يوم من الأيام عِلْمًا أو تبريراً لتخيلات يزعم اصحابها انها « قانون علمي » سليم و « نظرية » فلسفية مضمونة الصحة والصواب وقادرة ـ كل القدرة ـ على قيامها بتفسير كل مسائل الكون واسرار الحياة .

ولعل الكاتبة البريطانية دوروثي ديفدسن كانت أصرح من غيرها وأقرب الى الموضوعية عندما قالت بعد استعراض كل الاحتمالات المطروحة :

« ان هذا ما لا يعرفه أحد ، وانما للعلماء تخمينات وفروض . »[1] .

وهنا قد يقول قائل أو يسأل سائل :

اذا كان كل ما قاله العلماء والمعنيون بشأن سبب وجود انواع الانسان وتعددها وانقراض كل نوع منها ليخلفه نوع آخر مرفوضاً من قبلكم لقيامه على الفروض والتخمينات ، فهل لديكم في الفكر الديني ما يحل هذا اللغز او يوضح هذا المعضل ؟ .

والجواب على ذلك : نعم :

فقد ورد في الفكر الديني ان هناك اجيالاً بشرية متعددة سبق لها أن وجدتْ على سطح الأرض ، ثم بادت وانقرضت ، جيلاً بعد جيل . ولا مانع من ان يكون هناك بعض الاختلاف بين جيل وآخر منها ، في الشكل والمظهر ، او القابليات والقدرات العقلية والعضلية ، تبعاً لاختلاف ظروف حياتها من حيث المأكل والمشرب والمسكن والمناخ الذي أتيح لكل جيل منها . ولعل هذه المتحجرات المتنوعة التي يسميها العلماء (انواعاً) انما هي بقايا تلك الأجيال المتعددة التي أشار اليها الفكر الديني[2] .

ونورد في أدناه بعضاً من تلك النصوص الدينية المعنية بهذا الموضوع ليقف عليها القراء الكرام الذين قد لا تتوفر لديهم المراجع المطلوبة اولا يسعفهم الوقت بالرجوع اليها :

١ ـ يقول الامام علي بن الحسين ـ عليهما السلام ـ فيما أثر عنه ، مخاطباً ابا حمزة الثمالي :

« أتظن ان الله لم يخلق خلقاً سواكم ؟ بلى والله لقد خلق الله الف الف

---

(١) الانسان في فجر حياته : ٣٨ .

(٢) ويجب ان لا يغرب عن الذهن ان ذلك ليس معناه سبق الانسان بالوجود على بقية انواع الحيوانات وفصائلها ، بل ان النصوص الدينية لتؤكد ـ بصراحة ـ وجود الحيوانات عموما والقرد بالخصوص قبل وجود الأجيال الانسانية المشار اليها .

آدم والف الف عالم ، وأنت ـ والله ـ في آخر تلك العوالم »[1] .

٢ ـ ويقول الامام محمد بن علي الباقر ـ عليهما السلام ـ مخاطباً جابر بن يزيد :

« يا جابر . . . أو ترى أن الله عز وجل لم يخلق بشراً غيركم ؟ ! بلى والله لقد خلق الله تبارك وتعالى ألف ألف عالم وألف ألف آدم ، وانت في آخر تلك العوالم واولئك الآدميين »[2] .

٣ ـ ويقول الامام محمد بن علي الباقر عليهما السلام :

« سئل أمير المؤمنين عليه السلام : هل كان في الأرض خلق من خلق الله تعالى يعبدون الله قبل آدم وذريته ؟ ! فقال : نعم قد كان في السموات والأرض خلق من خلق الله . . . فان الله عز وجل لما خلق الأرضين خلق الملائكة روحانيين . . .ثم خلق عز وجل في الأرض الجن روحانيين . . . ثم خلق خلقاً دونهم لهم ابدان وارواح . . .يأكلون ويشربون ، نسناس . . وليسوا بانس ، وأسكنهم أوساط الارض . . . ثم خلق الله تعالى خلقا . . . يدبون كما يدب الهوام الأرض ، يأكلون ويشربون كما تأكل الأنعام من مراعي الأرض . . . وليسوا ببهائم ولا هوام . . . وان الله أحب ان يخلق خلقاً . . . فخلق آدم[3] .

وهكذا يتجلى الحل السليم لمعضلة وجود الأنواع المتعددة للانسان على أوضح وجه ، اذ تنتسب بأجمعها الى التخطيط الالهي والتصميم الغيبي ، بعيداً عن مجالات الحدس والافتراض وايحاءات التخيل والتخمين ، وارتفاعاً فوق توهم اعتبار هذا الوجود أحجية مجهولة ولغزاً محيراً كما يزعمون ويدعون .

---

(١) البحار : ٥٧ / ٣٣٦ .

(٢) البحار : ٥٧ / ٣٢١ .

(٣) البحار : ٥٧ / ٣٢٢ ـ ٣٢٤ .

ونعود بعد كل ما سلف ، وبعد سرد كل ما قيل في « القرد » و « الانسان » من حيث اصلهما وسلفهما ، الى طرح السؤال الآتي :

لماذا خلط هؤلاء الباحثون بين القرد والانسان ، وهل وجدوا فيهما من أوجه الشبه وعلامات الارتباط ما يستدعي مثل هذا الخلط ؟ .

وتجيب أحدث دراسة ماركسية بيولوجية على هذا السؤال بما نصه :

« ومما يثبت وجود قرابة بين الانسان والقرود الشبيهة بالانسان هو وجود امراض عامة بينهما . وقد درس ميتشينكوف طبيعة امراض الانسان على قرود الانثروبويد ، حيث قام بعزل المكروب المسبب لمرض كوليرا الأطفال من أمعاء الأطفال المصابين ، وبخلط هذا الميكروب مع الغذاء الذي أطعمت به صغار قرود الانثروبويد أدى الى مرض هذه القرود الصغيرة وظهور أعراض عليها مشابهة لنفس الأعراض التي تظهر على الاطفال المصابين . كما قام بعدوى الشامبانزي بالحمى التيفودية »[1] .

« وجُرِّب المصل المضاد للتيفود على القرود الشبيهة بالانسان واتضح ان تأثير هذا المصل على القرود والناس واحد »[2] .

« وقد ثبت عملياً ان دم الانسان يقرب في صفاته البيولوجية والفسيولوجية والكيميائية الحيوية من صفات دم الشامبانزي »[3] .

---

(١) مبادىء علم البيولوجيا : ٤٣ ـ ٤٣٨ .

(٢) المصدر نفسه : ٤٣٨ .

(٣) المصدر نفسه ايضاً : ٤٣٨ .

و « يغطي جسم الانسان شعر غير تام النمو . . ولكن يوجد بعض الأشخاص المغطاة اجسامهم بشعر كثيف وقد كانت هذه الكثافة في الشعر توجد لدى اجدادنا القرود »[1] .

« ان القـرود العليا تشبـه الانسان في تـركيب اجسامهـا . . ويقترب الشمبانزي من الانسان كذلك من حيث مجموعات الدم »[2] .

ويقول دوبزانسكي :

« ان تركيب جسم الانسان يشبه تركيب الجسم في حيوانات أخرى ، ويبلغ الشبه أقصاه في النسانيس والقردة »[3] .

وقد جمع مؤلفو كتاب « علم الحيوان العام » كل ما قيل من ادلة وقرائن في هذا الصدد ، معتبرين اياها « كميات هائلة من الأدلة نتيجة دراسات شاقة وطويلة لعلماء من مختلف اقطار العالم »[4] .

وكانت تلك الأدلة على النحو الآتي :

١ ـ أدلة مستمدة من علم الأجنة المقارن :

وخلاصتها : « ان هناك كثيراً من مظاهر النمو الجنيني تكون عامة بين افراد أي مجموعة من الحيوانات . . وان الأجنة المبكرة للجميع تتشابه لحد كبير ، وفيها بعد تتميز أجنة كل صنف ، وأخيراً تتضح صفات العائلة حتى النوع » .

وزعموا « ان الشقوق الغلصمية والأقواس الأبهرية المضاعفة في جنين الزواحف والطيور واللبائن لا يمكن تفسيرها على أساس نظرية الخلق الخاص ، ولكنها تبدو واضحة بموجب نظرية التطور » .

---

(١) مبادىء علم البيولوجيا : ٤٣٩ .
(٢) المصدر نفسه : ٤٤٦ .
(٣) تطور الجنس البشري : ٢٠٥ .
(٤) علم الحيوان العام : ٣٣٨ .

ولكنهم مع انكارهم لـ « نظرية الخلق » على حد تعبيرهم لم يجدوا بداً من القول : انه « على الرغم مما ذكر فهناك عوامل كثيرة تعقد صورة النمو الجنيني في استناده للتطور »[١] .

والحقيقة ان هذا الدليل بعيد كل البعد عما يرون الاستدلال عليه ، لأن تشابه الأجنة ان دلَّ على شيء فانما يدل على وحدانية الخالق المصمِّم ، وتفشي تصميمه في كل هذه الكائنات الحية ، بالشكل الذي يبعث على مزيد من الايمان به والاعتقاد بكونه الخالق المصوّر .

واننا « لو رجعنا الى الاصول او الاسس التي قامت عليها الحياة لوجدنا ان الكائنات الحية جميعاً ، بداية من الميكـروب الضئيل حتى ننتهي بـالانسان العظيم ، تخضع لفكرة واحدة ، وتسري بنواميس موحدة ، رغم انها تختلف في التفاصيل »[٢] .

واذن . فليست المسألة مسألة تشابه في الأجنة فحسب ، بل ان الكائنات الحية بأجمعها متشابهة كل التشابه ومتقاربة كل التقارب في النشأة الأولى ، حيث تبدأ جميعها من عملية تقابل الذكر مع انثاه ، ومع ان « طرق الجماع بين الأنواع تختلف ، لكن الهدف واحد . . . وفي اللحظة التي يتم فيها الاخصاب تتحدد صفات الكائن الحي ويبدأ بدايته الحقيقية على هيئة خلية لا تختلف في الظاهر بين مخلوق ومخلوق ، لكن باطنها يحوي (البروجرام) الوراثي الذي ورثته من الأبوين ، وبعدها تترجم الخلية بروجرامها الى خطة عمل ، الى كائن حي ، يمر بمراحل محددة ، لا تختلف كثيراً بين نوع ونوع . . . لكن تمييز الأجنة لا يتأتى الا في مراحل متأخرة من تطورها »[٣] .

ولقد تفنن عدد من الباحثين في الحديث عن الأجنة ، وزعموا ـ خلال ذلك ـ ان الجنين الانساني يحكي في تطوره في بطن امه قصة تطور الكائنات الحية

---

(١) علم الحيوان العام : ٣٣٨ ـ ٣٤١ .
(٢) الدكتور عبد المحسن صالح ـ مجلة العربي الكويتية ـ العدد ٢٤٨ / تموز ١٩٧٩ م / ص ١٩ .
(٣) المصدر نفسه : ٢٠ .

على سطح الأرض . وكأنهم بهذا يريدون التأكيد على الأصل التطوري للانسان .

يقول الدكتور قباري محمد اسماعيل :

« ان الجنين اثناء مروره بمراحله الجنينية انما يعيد تاريخه التطوري ويتسلق شجرة عائلته »[1] .

ويزيد محمد كامل سند هذه القصة ايضاحاً فيقول ما خلاصته :

في المرحلة الأولى : يكون الجنين عبارة عن خلية واحدة . ولو قارناه بأي حيوان أولي من ذوات الخلية الواحدة لكان مثله . والأميبا هي أقرب الكائنات شبهاً بالجنين في هذه المرحلة .

وفي المرحلة الثانية : نجد ان الخلية الواحدة السابقة قد بدأت توالي انقساماتها وأصبح الجنين مكوناً من ثلاث طبقات خلوية ، وبذلك يكون قد ارتقى عن مصاف الكائنات الدنيئة ذات الخلية الواحدة وأصبح في عداد الحيوانات الجوفمعوية . ولو قارنا الجنين في هذه المرحلة بالهيدرا ـ وهو حيوان مائي صغير ـ لكان مثله .

وفي المرحلة الثالثة : يكون الجنين كدودة الأرض الحمراء ، حيث يكون لها بعض الأجهزة البسيطة كالجهاز الهضمي والدموي والتنفسي .

وفي المرحلة الرابعة : يزداد تطور الأجهزة التي تخلقت في المرحلة السابقة ، وبذلك يكون أقرب شبهاً بالسمك منه بالانسان .

وفي المرحلة الخامسة : يكون الجنين كالضفدع بأجهزته واعضائه .

وفي المرحلة السادسة : يكون من طبقة الحيوانات اللبونة .

وفي المرحلة السابعة : يصل الى غاية تطوره حيث يكون انساناً ، ثم يعلق

---

(١) علم الانسان : ١٨٦ .

هذا الكاتب على ذلك كله قائلاً :

« شريط سينمائي طويل طويل اسمه تاريخ التطور يُعاد عرضه في قاعة سينما صغيرة صغيرة تسمى الرحم ، مغزاه ان جميع الحيوانات الفقارية قد انحدرت جميعها من أصل واحد مشترك ، وانها نهجت سبيل التطور في ظهورها »(١) .

ولكن هذا الكاتب « السند » قد أخطأه الحظ فلم يجد سنداً علمياً لاستنباطاته التطورية ، بل ان السند ـ في الحقيقة ـ على خلاف ما ذهب اليه ، لأن الكائنات الحية التي ذكرها ـ ومن جملتها الحيوانات الفقارية ـ اذا كانت قد نهجت سبيل التطور في ظهورها فالمفروض ان تنقرض انواعها القديمة ولا يبقى منها الا متحجراتها ومخلفاتها الأحفورية الاولى ، واذن : فكيف استمرت الأنواع بكاملها في البقاء وفي الثبات على وضعها الأولي وشكلها السابق الى اليوم ؟ .

لماذا لم تتطور الأميبا ؟ وهي التي يعبر عنها الجنين في مرحلته الاولى .

ولماذا لم يتطور الهيدرا ؟

ولماذا لم تتطور دودة الأرض الحمراء ؟

ولماذا لم يتطور السمك ؟

وهكذا نتساءل ونحن نمر بكل مرحلة من مراحل تطور الجنين عن اسباب عدم تطور الحيوانات التي يماثلها ويعبر عنها في تلك المرحلة ! .

وبطبيعة الحال لا جواب على هذه التساؤلات ـ لدى الجميع ـ الا ترداد كلمة « التخصص » و « ازدياد التخصص » مما بحثناه في القسم الأول من هذا الكتاب فلا نكرر ولا نعيد .

وتكون الخلاصة ان هذه الحيوانات بأجمعها لم تنهج سبيل التطور ابداً ، ولم يتغير منذ ذلك الزمن السحيق الذي وجدت فيه لأول مرة أي جانب من

---

(١) تاريخ الحياة : ١٤١ .

جوانبها الأساسية وأي عنصر من عناصرها الرئيسة مطلقاً .

٢ ـ أدلة مستمدة من علم التشريح المقارن :

« عندما قام العلماء بتشريح الحيوانات الفقرية مثلاً وقارنوها ببعضها وجدوا حقائق لا يمكن تفسيرها تفسيراً معقولاً الا على أساس فكرة التطور . فمثلاً لاحظ العلماء ان بعض الأعضاء في الحيوانات المختلفة بالرغم من انها تؤدي وظائف متباينة الا ان هذه الأعضاء قد بنيت على نظام تشريحي واحد » .

واستدلوا على ذلك بالطرفين الأماميين لعدة حيوانات ، فهي كلها متشابهة في التراكيب الأساسية الا انها تقوم بوظائف مختلفة ، ولهذا فقد طرأ عليها التحور لتلائم الوظيفة التي تقوم بها :

الضفدعة تستعمل طرفيها الأماميين للاتكاء عليهما بعد القفز .

وفي الحمامة ينمو هذان الطرفان ليصبحا جناحين للطيران .

وهما في الأرنب لحفر الأرض .

وفي الحوت للعوم والسباحة ، ولهذا قصرت العظام واندمجت لتكون مجاذيف .

وفي الخفاش للطيران .

وفي الحصان لا يؤديان الا غرضاً واحداً هو المشي والجري السريع ، ولهذا اختزلت الأصابع الى اصبع واحدة .

وفي الانسان يتحرك الطرف الأمامي في اتجاهات مختلفة ، وأعدت الأصابع لمسك الأشياء .

وتساءل هؤلاء قائلين :

« اذا كانت كل هذه الحيوانات المختلفة .. قد خلقت خلقاً خاصاً مستقلاً فلماذا اذن نجد في هذه الحيوانات المختلفة اعضاء متباينة في الشكل ولكنها متشابهة في التركيب ، وكلها بنيت على نظام مشترك واحد ، رغم ما بها

من تحورات طرأت لتلائم القيام بوظيفتها ؟ » .

ولم يجدوا جواباً لهذا السؤال الا ان يقولوا :

« التعليل الوحيد لتشابه تركيب هذه الأعضاء هو انها جميعاً مشتقة من أصل واحد مشترك يتمثل فيه نظام الأطراف ذات الأصابع الخمس » .

ثم ضربوا مثلاً آخر لذلك هو أعين الفقريات التي تتشابه « تشابهاً أساسياً في تركيبها العام ، فالعين في السمكة وفي الضفدعة وفي الثعبان وفي الحمامة وفي الانسان لا تختلف في تركيبها العام اختلافاً جوهرياً ، فالأجزاء الرئيسية للعين في كل هذه الحيوانات واحدة متشابهة » .

وكانت خلاصة ذلك كله لديهم ان « هذا التشابه والتماثل يدل على ان الفقريات نشأت من أصل واحد ، ثم حدث تطور في هذا الأصل أدى الى ظهور هذه الأنواع المختلفة من الحيوانات »[1] .

والحقيقة ان هذا التشابه والتماثل لا يمكن ان يعدَّ من أدلة التطور ابداً ، وانما هو دليل ساطع جلي على ما سبقت الاشارة اليه في رد الدليل السابق ، وهو وحدة الخالق المصمم وكونه عاقلاً وواعياً ومريداً وحكيمًا . والا فالطبيعة - باجماع العلماء والمفكرين - عشوائية العمل عمياء السلوك ، ولا يمكن أن ينسب اليها كل ذلك التنسيق الواعي والتنظيم المتقن .

أما الطفرة - على فرض صحتها ووقوعها - فلن تحدث في الشيء الواحد عشرات المرات وبهذه الشاكلة من التنويع الهادف والتقسيم النافع . فاذا حدثت صدفة - وأستغفر القانون العلمي من كلمة الصدفة - فقد تنقل الطرفين الأماميين - مثلاً - من ضفدعة تتكىء عليهما الى جناحين في حمامة او محفارين في ارنب او مجذافين في حوت . أما ان تتكرر هكذا مرات ومرات لتعطي في كل مرة ما ينفع وما يدهش ، فذلك غير معقول في حسابات الصدفة واحتمالاتها مطلقاً .

---

(١) علم الحيوان العام : ٣٤١ - ٣٤٣ .

وعندما يصبح عمل الطرفين الأماميين في الحصان محصوراً في المشي وفي الجري السريع فان الأصابع تختزل الى اصبع واحدة هي الاصبع الثالثة ، ولا ينحصر ذلك في اليد ، بل في القدم ايضاً ، لأن هذا الاختزال مما يلائم الجري ، لأنه يعمل على تناقص الاحتكاك بالأرض الى أقل حد ممكن اثناء عدو الحصان .

ان ذلك ليس صدفة وليس عملاً عشوائياً من اعمال الطبيعة ، وانما هو تنفيذ دقيق لتصميم مدروس يعمل على تحقيق عدة جوانب ذات أهمية بالغة لهذا الكائن الحي المعين .

هل يعقل ان صدفة ما قد طفرت بجناحي الخفاش او الحمامة الى طرفين أماميين في الحصان ، ثم قامت صدفة ثانية بتخطيط خلق الأصابع ، ثم شاءت صدفة اخرى ان تختزل الأصابع الى واحدة ، ثم رأت صدفة رابعة ان الأنفع لهذا الكائن ابقاء الثالثة فقط ، ثم قررت صدفة خامسة ان هذا الاختزال يجب ان يشمل القدم ليكون النفع أعمَّ وأتمَّ . وهكذا تتكرر الصدف وتتكرر الطفرات ، وكلها على هذا المستوى من الدقة والعمق والوعي ، لغرض حصول طرفي الحصان أو أطرافه على ما ينفعها في الحياة ! .

وكيف يكون ذلك معقولاً ، والعلماء يؤكدون ان الطفرة بعمومها ليست بذات نفع ، بل ان معظمها ضار بالكائن الحي ، وبعضها مميت ، وبعضها نصف مميت كما مر في مقدمة هذا الكتاب .

واذن . فليس في علم التشريح المقارن ما يدل على التطور المدعى ، بل ليس فيه الا ما يدل على وحدة الخالق ووحدة القانون الذي وضعه لجميع مخلوقاته .

٣ ـ أدلة مستمدة من التراكيب الأثرية :

« ان بعض الأعضاء التي كانت تقوم بوظائف خاصة في السلف القديم أصبحت الحاجة لا تدعو الى وجودها في الخلف الجديد . وهذه الأعضاء اما أن

تختفي كلية وتزول . . . واما أن تغير وظيفتها فتتحور لتؤدي وظيفة اخرى . . . وبالاضافة الى ذلك . . . قد تضمر وتختزل وتبقى كتركيب أثري لا وظيفة له . . ومن أمثلة هذه التراكيب الأثرية . . . الزائدة الدودية في الانسان الحديث . . . ويبدو ان الزائدة الدودية كانت نامية في الانسان القديم الذي كان يقتات بالنبات ثم بدأت تضمر لما تحول الى أكل اللحم » . . . وكذلك القول في عضلات الاذن في الانسان ، إذ أن « الانسان الحديث لم يعد به حاجة الى تحريك اذنه في المجتمع الحديث الذي يخلو من مخاوف الحياة في الغابات » فلم تعد به حاجة « الى التقاط الأصوات من الاتجاهات المختلفة » .

وزعم هؤلاء الباحثون ان « التعليل المعقول لوجود هذه التراكيب الأثرية هو انها كانت ذات أهمية ولها وظيفة معينة في الحيوانات القديمة ، ثم أدى التطور الى انعدام الحاجة اليها في الحيوانات الحديثة »[1] .

والحقيقة ان هذا الذي يسمونه تطوراً ويزعمون انه السبب في « انعدام الحاجة » الى هذه التراكيب الأثرية ، ليس هو التطور موضوع البحث . وبعبارة اخرى : ليس هو التطور الذي نسبوا له وجود الانسان من القرد ، والقرد من حيوان آخر ؛ وذلك الآخر من آخر ، حتى وصلوا بها الى الأميبا وما شاكلها . وانما هو تطور من شاكلة اخرى يعنون به تأثير المناخ والغذاء والحياة العامة على الكائن الحي ، فاذا كان غذاؤه نباتاً محضاً كان للزائدة الدودية دورها الكبير ووظيفتها الخاصة في حياته ، واذا تحول الى أكل اللحم ضمرت وتقاعدت عن العمل ، وهكذا القول في عضلات الاذن وتحريكها ، حيث كان بحاجة اليها ما دام يعيش في الغابات تحت ضربات الخوف والفزع ، ولما استقر في سكنه وأمن من تلك المخاوف لم تعد به حاجة الى تحريك الاذن لالتقاط الأصوات من الاتجاهات المختلفة .

وسيأتي مزيد من البحث في هذا الجانب عند استعراض الدليل الخامس والرد عليه .

(١) علم الحيوان العام : ٣٤٤ ـ ٣٤٥ .

٤ ـ أدلة مستمدة من المتحجرات :

و « المتحجرات : هي بقايا كائنات حية كانت تعيش في الأزمنة القديمة ثم ماتت وتركت آثارها دفينة في الصخور الرسوبية . وقد يكون المتحجر عبارة عن الحيوان محفوظاً بجميع اجزائه ، وهذا نادر . . . وقد تكون المتحجرة مجرد الجزء الصلب من الحيوان كعظامه مثلاً او صدفته ، او تكون المتحجرة مجرد الأثر او الطابع الذي يتركه الحيوان اذا مشى على سطح رخو مبلل كالطين مثلاً ثم تراكمت فوق هذا الأثر رواسب اخرى تتماسك قبل أن يزول الأثر » .

و « لاحظ العلماء اختلاف انواع المتحجرات باختلاف طبقات الصخور الرسوبية ، فاعتقدوا ان كل طبقة صخرية لها مجموعة خاصة بها من المتحجرات تختلف عن المتحجرات الموجودة في الطبقة الصخرية التي تحتها او فوقها » .

كما « لاحظ العلماء عند دراسة الصخور الرسوبية وما تحتويه من متحجرات ان هناك تدرجاً مستمراً في الرقي والتركيب ابتداء من أقدم طبقات الصخور الرسوبية الموجودة عند القاع ، الى أحدث طبقات هذه الصخور الموجودة في السطح ، فأقدم طبقة تحتوي على متحجرات لكائنات بسيطة ، والطبقة الأحدث التي تعلوها تحتوي على متحجرات لكائنات أكثر رقياً وتعقيداً ، ويستمر التدرج حتى نصل الى أحدث الطبقات وأعلاها فنجد فيها متحجرات لكائنات من أرقى الكائنات الحية وأشدها تعقيداً في التراكيب »[١] .

والحقيقة انه ليس في المتحجرات دليل مقنع على التطور موضوع البحث ، وانما هو ـ في أقصى دلالته ـ بيان لتاريخ وجود الكائنات الحية نوعاً بعد نوع وصنفا بعد صنف . وليس في وجود السمك قبل الطير او الخفاش قبل الفرس ما يدل على تطور هذا من ذاك ابداً ، بل لن يستفاد منه الا سبقه اياه في الوجود ، وليس في ذلك اي خلاف او نقاش .

وقد جاء في الفكر الديني فيما روي عن ائمة اهل البيت عليهم السلام ما

(١) علم الحيوان العام : ٣٤٥ ـ ٣٤٧ .

يفيد ان الأرض في بعض مراحلها التاريخية كان يسكنها كائن حي أصغر من الزنبور وأكبر من البق ، وان الأرض في مرحلة ما كانت تعج بآجام القصب ، وانها في مرحلة اخرى من التاريخ كان يسكنها السلاحف ، كما سكنها في بعض مراحلها خلق على مثال البقر ، وان من سكانها في مرحلة اخرى خلقاً يسمى « النسناس »[1] .

وخلاصة القول فان المتحجرات اذا دلت على شيء فانما تدل على الجانب التاريخي للكائنات الحية فقط ، واين هو من التطور المدعى والتحول المزعوم ؟ .

٥ ـ أدلة مستمدة من علم وظائف الاعضاء المقارن :

ويعني الباحثون بذلك « ان هناك كثيراً من أوجه التشابه الأساسية في الصفات المظهرية والتركيبية بين الكائنات الحية . ان هذا التشابه ليس مقصوراً على هذه الصفات ، بل يوجد هناك تشابه مواز في الخواص الوظيفية والكيميائية ايضاً »[2] .

والحقيقة ان ذلك لا يصلح برهاناً قطعياً على التطور المعني بالبحث ، وانما هو دليل بارز على ما سبق لنا ذكره مكرراً من وحدانية الخالق المصمم الذي أودع في جميع ما خلق كل ما يعلم احتياج ذلك الكائن اليه ، فهناك مجموعة من « الصفات » « المظهرية » و « التركيبية » تحتاجها الكائنات الحية ، بل لا تستطيع الاستغناء عنها مطلقاً ، وقد منح الخالق تلك الكائنات صفاتها هذه لعلمه بتلك الحاجة اليها . وهناك مجموعة من « الخواص » « الوظيفية » و « الكيميائية » كذلك . وتكون من نتائج اشتراك هؤلاء جميعاً في تلك « الصفات » و « الخواص » وجود أمراض مشتركة وأعراض متشابهة ودماء متقاربة .

ان ذلك إن دل على شيء فانما يدل على وحدة المصمم الموجد وتغلغل

---

(١) يراجع كتاب بحار الانوار : ١١ / ١٠٣ ـ ١٠٦ و٥٧ / ٣٢٢ ـ ٣٢٤ و٣٣٠ و٣٣١ .

(٢) علم الحيوان العام : ٣٤٧ ـ ٣٤٨ .

يده المبدعة الصناع في جميع ما صنع وأبدع ، تماماً كما يدل التشابه في النفس بين قصائد الديوان على وحدة الشاعر وتغلغل روحه الواحدة في كل تلك القصائد .

وبالاضافة الى ذلك كله ، فان التشابه في الصفات والخواص مرتبط بمعيشة تلك الكائنات وظروفها العامة المتشابهة ، فنحن نعلم ان الانسان في اول أمره وعهده بهذه الأرض كان يعيش في الغابات والكهوف كالحيوانات ، وحياة الغابات حياة ملأى بالخطورة بسبب وجود الحيوانات المفترسة والوحوش الكاسرة ، ولذلك كان المفاز الوحيد له من تلك الاخطار هو تسلق الأشجار الباسقة ، كي لا تصل اليه تلك الضواري المتجولة ليلاً ونهاراً . كما ان حياة الكهوف الضيقة الصغيرة تعتمد اول ما تعتمد على استعمال الأطراف الأربعة - يدين ورجلين - ، بالنظر الى صغر فتحاتها وانخفاض مستوى سقوفها وضيق مداخلها ، والاستمرار في ذلك مما يؤثر - بطبيعة الحال - على عظام الانسان وجسمه تأثيراً محسوساً . ثم انه كان في الأكثر نباتياً لا يستعمل اللحم الا قليلاً ، بل ربما كان أكل اللحم لديه متأخراً عن اول وجوده بفترة طويلة ، ولعل ظروفاً معينة - كشدة جوع او تفاقم خطر او سوء مناخ حرمه من النبات الكافي - دفعته لأكل اللحم اضطراراً وتعويضاً ، فتلذذ به واستمرأه واستمر عليه ، ولا بد ان تكون لنباتيته الاولى هذه آثارها المباشرة وغير المباشرة على صفاته وخواصه .

وربما كان من المضحك - لا المستغرب - ما يتحدث عنه بعض التطوريين أو يتندر به اذ يكتشف بعض الشبه بين كثافة شعر الانسان او بعض انواعه وبين شعر القرد ، وهل كان الانسان يومذاك يملك من آلات الحلاقة وادواتها او مواد ازالة الشعر ومركباتها ما أعرض عن استعماله فاستطال شعره وتدلى على كتفيه ! ؟

وخلاصة القول : ليس في تشابه الانسان والقرد او تشابه الانسان والثدييات او تشابه الانسان مع الحيوان بشكل عام في بعض « الصفات » و « الخواص » و « المظاهر » و « الوظائف » و « التراكيب » ما يصلح ان يكون

دليلاً على صحة التطور كما فسّروه .

يقول جون لويس :

ان « الأجسام العضوية جميعها تتغير تحت تأثير الظروف المحيطة . وهذا ينطبق كذلك على الانسان بصفته كائناً بيولوجياً : اذ يتطور جهازه العضلي وتتغطى راحتاه بالدمانات ويتكيف مع المناخ وما الى ذلك . ان مثل هذه القدرة على التكيف مع الظروف ما هي الا صفة داخلية موروثة يتصف بها الكائن العضوي الحي ، ويختلف مظهرها نوعاً ما من كائن الى آخر ، فالبعض يتكيف بسرعة والى درجة كبيرة ، والبعض الآخر لا يتكيف بمثل هذه السرعة »[1] .

ويقول كاروزينا :

« تؤثر كمية ونوع الغذاء على النمو . أما الظروف المناخية فتؤثر على سمك الجلد وكثافة الصوف . . . ويوجد بجانب التغير المحدد [السالف الذكر] التغير غير المحدد ايضاً ، وهو الذي يتوقف ليس فقط على تأثير الوسط الخارجي ، بل ايضاً على طبيعة نفس الكائن . . . ويعترف داروين ان عوامل التغير هي عبارة عن الوسط الخارجي ، وكذلك الخلط والتهجين بين الأنواع المختلفة والتي تختلف فيما بينها في صفة او اخرى »[2] .

ويقول الدكتور مصطفى عبد العزيز :

« مما لا شك فيه ان الانسان مرَّ بفترة من الزمن كان وثيق الصلة والشبه بغيره من الحيوانات ، ينتهج معيشتها في الغابات، وينازعها المسكن والغذاء ، ولم تكن قدرته العقلية من السمو بمكان . . . ثم ظهرت سلالة بشرية جديدة تميزت عما سبقها من سلالات وعن غيرها من الحيوانات بسمو التفكير ورجاحة العقل »[3] .

---

(١) الانسان والارتقاء : ١٧ .

(٢) مبادىء علم البيولوجيا : ٣٨٩ .

(٣) صور من الحياة : ٣٥ .

ويقول الدكتور جورج حنا :

« ان علماء الآثار يرجحون ان الانسان الاعلى كما نعرفه اليوم شكلاً وادراكاً ، انما يرجع تاريخه الى ثلاثين الف سنة او ما حواليها ! ، اذ ان زميله الذي عاش قبل هذا التاريخ وان كان مقارباً في شكله للانسان الحالي ، فقد كان أقرب الى المعيشة الحيوانية منه الى المعيشة الانسانية »[1] .

٦ ـ ادلة مستمدة من توزيع الحيوانات :

ويعنون بذلك ما يلاحظ من « ان هناك على سطح الأرض كثيراً من المواقع المثالية لتنوع هائل من الحيوانات ، ومع ذلك فلا يحتل هذه المناطق أي من هذه الحيوانات ، فاذا كانت هذه الحيوانات قد خلقت في آن واحد فلماذا لا تحتل جميع الأماكن الملائمة في العالم من قبل الحيوانات التي تتلاءم مع هكذا بيئات ؟ . لا يوجد جواب مقنع الا على ضوء التطور الفيزيائي والعضوي » .

وزعموا انه « قد حدث تفاعل بين تطورين : تطور الأرض وتطور الحيوانات والنباتات على الأرض . . . . وان التبدلات التي تحصل على سطح الأرض كارتفاع وهبوط مساحات كبيرة والتغيرات المناخية الحادة تكون اكثر اهمية ليس في تحديد الحيوانات التي قاومت هذه التأثيرات ، بل وفي تحديد الاتجاه الذي أخذه التطور في اي منطقة معينة » .

« وحالة اخرى مهمة من توزيع الحيوانات التي لا يمكن تفسيرها بأية طريقة منطقية عدا التطور هي : وجود حيوانات متشابهة مظهرياً في اقسام متباعدة من العالم ، أي انها متباعدة جغرافياً ، فمثلاً : تتمثل عائلة الجمل بالجمال الحقيقية في آسيا وافريقيا وبحيوان اللاما واقربائه في جنوب اميركا ، فكيف يمكن للمرء ان يفسر وجود هذه الحيوانات المتقاربة جداً في مناطق بهذا

---

(١) قصة الانسان : ١٤ .

البعد اليوم . ولتعليل ذلك يمكن الرجوع الى سجل المتحجرات ، فقد وجد ان اجداد هذين النوعين قد تجولت ليس فوق موطنيهما الحاليين فحسب ، بل وفوق اوروبا واميركا الشمالية ايضاً . . وعلى ما يبدو فان اقارب افراد العائلة الجملية العائشة اليوم قد ماتوا في المناطق المعترضة . . . اما لماذا ماتت فوق هذه المناطق الوسيطة الكبيرة فالمسألة ما تزال تخمينية »[1] .

والحقيقة ان هذا الدليل انما يصح الرد على من يقول بأن الحيوانات كلها قد خلقت في آن واحد . ولقد وقفت كثيراً عند جملة « قد خلقت في آن واحد » متأملاً في مصدرها ، ولم أعلم كيف أثبتها هؤلاء الأساتذة ومن أين جاءوا بها ؟ وكان المفروض ان يرجعوا الى الكتب الدينية والفلسفية المعنية بهذا الموضوع ، او التراثية بشكل عام ؛ ليروا هل ضمّ مصدر منها قولاً مفاده بأن كل الحيوانات قد خلقت في آن واحد ، كي ذلك ارسال المسلمات ثم يستنبطوا من توزيع الحيوانات على الارض دليلاً على عدم صحة ذلك . كيف وان هناك عدداً من النصوص الدينية صريح كل الصراحة في عدم خلق الحيوانات في آن واحد ، وقد مرت الاشارة اليها في مناقشة الدليل الرابع قبل صفحات .

واذا كان هذا الدليل قائماً من الأساس على زعم باطل لا أصل له فانه لا يحتاج الى مزيد مناقشة وتطويل وتفصيل .



(١) علم الحيوان العام : ٣٤٩ ـ ٣٥٢ .

هذه خلاصة وافية وشاملة لكل ما قيل في هذا الموضوع ، أوردته بهذا الشمول والتـوسع ، ليكـون القارىء عـلى علم تام بكـل ما قـال القائلون وادعى المدعون .

واذا كانت أوجه الشبه بين الانسان والقرد على هذه الشاكلة من الجلاء والوضوح كما زعموا . فهل انتفت الفروق بين هذين الكائنين الحيين ام ان هناك فروقاً أساسية ومهمة ما زالت تميز احدهما عن الآخر ؟ .

وتجيب أحدث دراسة ماركسية بيولوجية على هذا السؤال بما نصه :

« يوجد للانسان مجموعة من الصفات التي تميزه عن الحيوانات جميعا بما فيها قرود الانثروبومورف . واول ما يتميز به الانسان قدرتـه على تحضـير معدات العمل »[1] .

كما ان من جملة ما يميز الانسان : نظام الاشارات الثاني الذي يعدُّ من صفات الانسان فقط ، خلافاً للنظام الاشاري الأول « الذي هو عبارة عن مجموعة من اشارات المنبهات المختلفة الخارجية والداخلية التي تؤثر على اعضاء الحس ، وتسبب الاحساس بالضوء والصوت والتذوق والرائحة واللمس والألم تبعاً لعضو الحس المناسب . ويوجد هذا النظام الاشاري في كل الحيوانات والانسان »[2] .

---

(١) مبادىء علم البيولوجيا : ٤٤٧ .

(٢) مبادىء علم البيولوجيا : ٤٤٧ .

أما النظام الاشاري الثاني فـ « هو الحديث الذي يتكون من كلمات ويقول الفسيولوجيون : انه تظهر اتصالات عصبيـة او روابط في النصفين الكرويين لمخ الانسان بتأثير الكلمـة المنطوقـة او المسموعـة او المكتوبـة او المقروءة »[1] .

« ويتفوق نمو الجزء المخي في جمجمة الانسان على الجزء الوجهي بينما نجد عكس هذه النسبة في الحيوانات »[2] .

و « لا يستطيع أي قرد من القرود الحالية ان يقوم بنفسه بصنع أداة العمل . . . كما لا يمكنه الاختراع كما يفعل الانسان »[3] .

« كما يعتبر السير على الأقدام واستقامة الجسم من أهم الصفات المميزة للانسان »[4] .

« والحوض في الانسان أقصر وأعرض منه في القرود التي يكون الحوض فيها ضيقاً وعالياً ، كما ان رجلي الانسان أقوى وأطول من يديه ، وعظام الفخذ أطول عظام هيكله . أما في القرود الشبيهة بالانسان فان الأيدي أطول من الأرجل وعظام الكتف أطول من عظام الفخذ »[5] .

« ويوجد لقدم الانسان قبو طولي يمكنه من حمل ثقل الجسم ، كما ان الاصبع الكبير للقدم لا يأخذ وضعاً مقابلاً لباقي الأصابع ، بعكس الحال في القرود التي يكون فيها القدم ماسكاً وشبيهاً بالكف »[6] .

ويقول الدكتور قباري محمد اسماعيل :

---

(١) مبادىء علم البيولوجيا : ٤٤٧ .
(٢) المصدر نفسه : ٤٤٨
(٣) المصدر نفسه ايضاً : ٤٤٦ .
(٤) المصدر نفسه : ٤٤٨ .
(٥) المصدر نفسه كذلك : ٤٤٨ و ٤٥٠ .
(٦) مبادىء علم البيولوجيا : ٤٥٠ .

« ان أهم الخصائص البشرية هي اعتدال القامة والمهارة اليدوية وثنائية الابصار والقدرة على الكلام او النطق والافصاح بالتعبير الوجهي واللغوي ، بالاضافة الى تركيب المخ وحجمه وبنائه وتعقد وظائفه بما يمتاز به من خصائص شوكية وعصبية ، اذ ان مخ الانسان اكبر حجمًا وتعقيداً . . . وهذا التركيب المعقد يتيح الفرصة للانسان العاقل لظهور قدرات يتميز بها عن سائر الرئيسيات كالقدرة على الكلام والافصاح والقدرة على التخيل والتذكر والتصور ، وهي أهم الوظائف العقلية العليا »(١) . كذلك « يتميز الانسان العاقل بوجود جبهة . أما الغوريلا ومعظم الرئيسيات فليس لها جبهة ، على حين ان الانسان المنقرض او الحفري يتميز بوجود جبهة مفلطحة ، كما يميل الرأس الى أمام »(٢) .

واذن .

فـ « ليس الانسان تكراراً بسيطاً للحيوان ، بل هو كائنٌ ما أسمى منه بكثير ، ويختلف عنه كل الاختلاف » على حد تعبير جون لويس .(٣) .

ويقول دوبزانسكي :

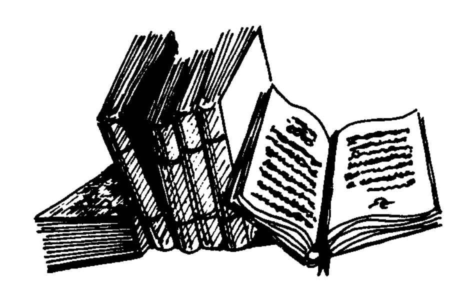
« ان وضع الانسان والقرد في نفس الجنس الحيواني لا يعني ان أحدهما قد نشأ من الآخر او ان كليهما قد انحدرا من سلف مشترك ، وانما يعني فقط انهما كانا في مستوى متكافىء من التعقيد وكمال الأجسام »(٤) .

وخلاصة القول : فـ « ان من الخطأ الفاحش النظر الى ظواهر الحياة الانسانية على انها يمكن أن تفسرَّ كلها بلغة البيولوجيا »(٥) .

---

(١) علم الانسان : ١٣ ـ ١٤ .
(٢) علم الانسان : ١٥٦ .
(٣) الانسان والارتقاء : ٢٩ .
(٤) تطور الجنس البشري : ٢٠٥ .
(٥) الانسان والارتقاء : ٧٥ .

كما أنه على الرغم من أن « الانسان هو حيوان ، ولكن بما انه حيوان مفكر فهو أوسع من ان نضعه في اطر المقولات البيولوجية »[1] . »



(١) الانسان والارتقاء : ٧٥ .

وبعد :

فماذا أسفرت عنه هذه الجولة الكبيرة الواسعة الأطراف ؟ .

هل أمكن توثيق النظرية الداروينية بشكل ثابت وقاطع للخلاف ؟ .

كلا . . .

هل أمكن التوصل الى معرفة سلف القرد والى تحديد تاريخ وجود القرد الأول ؟ .

كلا . . .

هل أمكن التعرف على سلف الانسان وتحديد تاريخ وجود الانسان الأول ؟ .

كلا . . .

هل اقيم البرهان الصحيح على ان الانسان متطور من قرد ؟ .

كلا . . .

ولا غرابة في كل هذه الـ (كلا) ولا عجب . فقد أفادتنا البحوث والنصوص التي أوردناها ـ ما كان منها بصريح اللفظ او بفحوى الكلام ـ بأن التطور الداروينـي ـ ككل ـ لم يتعد دائرة « الفرضية » حتى الآن ، لانها لم تحصل من الأسانيد والبراهين والأدلة على ما يجعلها « نظرية » معترفاً بها ، كما هو شأن النظريات العلمية الاخرى .

لقد اعترف المعنيون بالداروينية - وأعني بهم القائلين بها والمتحمسين لها - انها نظرية « حافلة بالثغرات » و « غير تامة » ، وان البحث فيها قائم « على الحدس والافتراض دونما سند موضوعي اصيل أو أساس علمي ثابت » ، وانه يرد عليها « اعتراضات خطيرة وكثيرة » ، وان داروين قد ترك وراءه « الكثير من المسائل المعلقة » التي « تحتاج حتمًا لتعديلات واعادة نظر » وان بعضها « سيثبت خطؤه » وستغيرها « كشوف المستقبل » ، بل ستقلب كل ذلك « رأساً على عقب »[1]

كذلك أعلمتنا تلك البحوث والنصوص بوجود خلاف كبير وعميق بين الباحثين البيولوجيين يشمل المفردات والتفاصيل ايضاً ، وبخاصة في مسائل الانسان والقرد وأصلهما وسلفهما وسائر ما يرتبط بذلك من شؤون ، وما ذاك الا لأن البحث كله قائم على الحدس والتخمين كما مر ، ولا يمكن أن يؤدي الحدس والتخمين الى وفاق في الآراء بطبيعة الحال .

١ - لقد رأينا الاختلاف - اولاً - في مسألة الرابطة التي تربط الانسان بالقرد . ففي الكُتاب من أيّد فكرة انحدار الانسان من قرد أعلى ، وكان انجلز أبرع الجميع اذا استطاع ان يؤلف من ذلك رواية (كوميدية) جميلة سماها « دور العمل في تحويل القرد الى انسان » ، وذهب بعضهم الى أن بداية الانسان المتطور من قرد كانت قبل حوالي ثلاثة ملايين سنة .

وفي الكتاب من رأى انحدار الانسان من أصل شبيه بالقرد ، وكان في هؤلاء من ربط القرد والانسان بالبيتيكانتروب الذي كان موجوداً منذ مليون عام .

وهناك من شكك في صحة هذا الانحدار .

كما ان هناك من نفاه نفياً قاطعاً .

٢ - ثم رأينا الاختلاف - ثانياً - في اسلاف الانسان وتاريخ وجودها ،

(١) مرّ تخريج المصادر التي نقلنا عنها ما ذكرناه هنا ووضعناه بين قوسين .

فذهب احدهم الى أنها قد تفرعت في الطريق الانساني منذ حوالي ١٥مليون سنة ، كما أعلن آخر بأن أقدم سلف للانسان يعود تاريخه الى ١٤ مليون سنة .

٣ ـ ثم رأينا الاختلاف ـ ثالثاً ـ في الانسان الأول وتاريخ وجوده ، فرجح بعضهم ان يكون الاوسترالوبثيكوس هو الانسان الأول ـ بالنظر الى انتصاب قامته والعثور على بعض أدواته الحجرية البدائية ـ وقدر عمره بما يعود الى مليوني عام ، او ثلاثة ملايين من السنين .

في حين ان متحجرات انسانية قد عُثر عليها في تنزانيا قُدِّر تاريخها بثلاثة ملايين وستمائة الف سنة .

أما جورج حنا فصرح بأن عمر الانسان على الأرض لم يتجاوز اربعين الف سنة الا قليلا[1] .

ولكن قباري محمد اسماعيل ذهب الى أن عمر الانسان العاقل يعود الى نصف مليون سنة خلت ، « لأن أقدم الأسلحة والأدوات التي عثر عليها . في الحفريات القديمة انما يقدَّر عمرها بنحو نصف مليون سنة »[2] .

واذا كانت الأدوات هي العلامة وهي التاريخ فان لويس ليكي قد عثر على مطارق حجرية ترجع الى ١٢ مليون سنة .

كما ان جمجمة تشبه جمجمة الانسان المعاصر عُثر عليها في افريقيا يعود تاريخها الى مليون ونصف مليون سنة .

كذلك زعموا ان انسان يوانمو الصيني يعود تاريخه الى مليون وسبعمائة الف سنة .

وزعموا ان انسان جاوة وانسان بكين يعودان الى تاريخ ما بين مليون

(١) قصة الانسان : ١٣ ـ ١٤ .
(٢) علم الانسان : ١٦٧ .

ونصف مليون سنة ، وكذلك انسان هيدلبرغ وانسان بيزالونا .

كما زعموا ايضاً ان انسان نياندرتال يرجع تاريخه الى ما بين اربعمائة الف حتى مائة الف سنة خلت .

وهكذا نضيع في دوامة الخلافات العنيفة والمتاهات المجهولة ـ وكلها تصور وتخيل وتخمين ـ فلا نعلم من الحقيقة شيئاً .

وليس الفرق بسيطاً او مغتفراً عندما يدور عمر الانسان بين قرابة اربعين الف سنة وملايين من السنين .

وليس خلافاً مألوفاً في لغة العلم ان يقول احدهم بصريح العبارة بأن الأدوات المكتشفة يعود تاريخها الى نصف مليون سنة ، وأن يقول آخر بأنه عثر على مطارق حجرية يعود تاريخها الى ١٢ مليون سنة .

واذا كانت المتحجرات الانسانية التي عثر عليها في تنزانيا تعود الى تاريخ ثلاثة ملايين وستمائة الف سنة ، فكيف صح ان تثار الزوبعة في كون الاوسترالو بثيكوس هو الانسان الأول او القرد المتطور الذي لم يصر بعد انساناً ، وهو يعود بتاريخه الى مليوني سنة او ثلاثة ملايين على اكثر تقدير .

ان المسألة كلها خلاف في خلاف بل عجب في عجب ، لأنها عبارة عن اكداس من التخرصات والاحتمالات والرجم بالغيب .

واذا جاز لأولئك الغربيين الذين عثروا على تلك المتحجرات أن يختلفوا في اقوالهم تبعاً لاختلافهم في حدسهم وتخمينهم لتاريخ تلك المتحجرات ، فما بال هؤلاء العرب الذين يترجمون هذه الخلافات ألا يقولوا بصريح العبارة بأن القصة ما زالت « أوهاماً » و « أخيلة » ولم يثبت منها لحد اليوم شيء ؟ ، بل لماذا دأب بعضهم على ارسال الامور بلغة القطع واليقين ، وكأن كل معضل قد حل وكل مبهم قد بان .

وظني ـ وبعض الظن اثم ـ ان ذلك عمل هدام مقصود من قبل بعض هؤلاء المترجمين ، بأمل زيادة البلبلة الفكرية لدى الجيل العربي المعاصر ،

وبتوهم زيادة التضبيب والتعتيم على الفكر الديني الأصيل .

وهنا ، قد يقول قائل ويسأل سائل :

وماذا يقول الفكر الديني في قضية ارتباط الانسان بالحيوان عامة وبالقرد خاصة ، وفي تاريخ وجود هذه الكائنات على الأرض؟ وما مدى النفي والاثبات لديه في ذلك ؟

ونقول في الاجابة على هذا السؤال :

أما حيوانية الانسان فقد وردت في اقوال السلف بشكل صريح وجلي جداً .

ولن نستشهد هنا بما جاء على لسان علماء المنطق عندما قسموا الأشياء الى نوع وجنس وفصل وخاصة وعرض عام ولم يجدوا ما يمثلون به للنوع والجنس والفصل سوى قولهم : الانسان حيوان ناطق ، باعتبار ان الحيوان هو الجنس وان الناطق هو الفصل وان اجتماع الجنس والفصل يشكل التعريف الدقيق للنوع وهو الانسان .

لا أستشهد بذلك ، لأنه ربما يكون منقولاً بالنص من اليونانية تبعاً لأكثر مسائل هذا العلم وبحوثه .

ولكني أروي للقارىء الكريم ما يقوله الفقيه الكبير الشيخ محمد بن الحسن الطوسي في تفسير الآية الاولى من سورة الدهر ، اذ جاء فيه ما لفظه :

« الانسان في اللغة حيوان على صورة الانسانية ، وقد تكون الصورة الانسانية ولا انسان ، وقد يكون حيوان ولا انسان ، فاذا حصل المعنيان صح انسان لا محالة . والانسان حيوان منتصب القامة على صورة تنفصل من كل بهيمة »[1] .

---

(١) التبيان في تفسير القرآن : ١٠ / ٢٠٥ .

واذن ، فليس في حيوانية الانسان أي خلاف بين الفكر الديني والفكر البيولوجي ، وليس فيما أكده علماء التطور والباحثون فيه من هذه الحيوانية أي كشف علمي جديد .

وأما مسألة الانسان والقرد وتحديد أيهما الأقدم في الوجود على سطح الارض فقد عنيت بها نصوص دينية مأثورة .

ولقد صرحت مجموعة من هذه المأثورات بوجود القرد (النسناس) قبل الانسان بحين من الدهر ، وقد مرت الاشارة الى هذه النصوص في هذا الكتاب .

ولقد حدثنا القرآن الكريم ـ وهو أصدق الحديث ـ ان فريقاً من الناس كانوا قد ﴿ اعتدوا ﴾ و ﴿ عتوا عما نهوا عنه ﴾ فنزلت عليهم لعنة الله وحلّ بهم غضبه ﴿ فقلنا : لهم : كونوا قردة خاسئين ﴾[1] .

ويكون المستفاد من هذه الآيات الكريمة والنصوص المأثورة ان القرد موجود قبل الانسان . وربما كانت متحجراته القديمة صحيحة فيما تدل عليه من تاريخ .

وان نوع او فصيلاً او بعضاً منه قد وجد بعد وجود الانسان ، وربما كانت المتحجرات المتأخرة تعود الى هؤلاء .

والانسان وسط في التاريخ بين القردين ، وربما كانت متحجراته القديمة تعود الى هذا الوسط : ومتحجراته المتأخرة تعود الى ما وجد منه بعد الفريق القردي الثاني الممسوخ[2] .

---

(١) سورة البقرة / ٦٥ وسورة المائدة / ٦٠ وسورة الاعراف / ١٦٦ .

(٢) لقد شكك بعض الفلاسفة في صحة وقوع المسخ واعتبر ذلك مجازاً من القرآن الكريم لا حقيقة ، وكان برهانه على امتناع ذلك : ان النفس في حركتها الجوهرية نحو الكمال عندما تنتقل من عالم الامكان الى عالم الوقوع ، أي من عالم الحيوانية الذي كانت فيه الى عالم الانسانية الذي اتجهت اليه وحلت فيه فان من المستحيل عودة ما بالقوة بعد خروجه الى =

ومع ذلك كله فنحن لا ننكر هذا الشبه القوي المثير بين الانسان والقرد ، وليس فيما جاء في الدراسات المعاصرة في تأكيد ذلك الشبه اي جديد .

يقول الامام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام مخاطباً المفضل بن عمر :

« تأملْ خلقة القرد وشبهه بالانسان في كثير من اعضائه ؛ أعني الرأس والوجه والمنكبين والصدر ، وكذلك احشاؤه شبيهة ايضاً بأحشاء الانسان ، وخُصَّ مع ذلك بالذهن والفطنة التي بها يفهم عن سائسه ما يومي اليه ، ويحكي كثيراً مما يرى الانسان يفعله ، حتى انه يقرب من خلق الانسان وشمائله في التدبير في خلقته على ما هي عليه . ان يكون عبرة للانسان في نفسه فيعلم انه من طينة البهائم وسنخها اذ كان يقرب من خلقها هذا القرب ... على أن في جسم القرد فضولاً اخرى تفرق بينه وبين الانسان كالخطم والذنب المسدل والشعر المجلل للجسم كله ، وهذا لم يكن مانعاً للقرد ان يلحق بالانسان لو أعطي مثل ذهن الانسان وعقله ونطقه »[1] .

ومهما يكن من أمر .

فإن ذلك كله لم يصل بالسفينة البيولوجية الى ساحل ولم ينته بها الى مرفأ ، أي مرفأ . بل ما زال هناك سؤال أساسي كبير وخطير يدور على الشفاه

= الفعل : الى القوة مرة اخرى . وبعبارة ثانية : فان النفس عندما تكاملت بحركتها الجوهرية فأصبحت نفس انسان وكان ذلك مهيِّئاً لها بالقوة فأصبحت فيه بالفعل ، فانها لا يمكن ان تعود القهقري فترجع من فعليتها التكاملية الانسانية الى عالمها الحيواني الأقل كمالاً الذي كانت فيه .

والجواب على هذا الاشكال باختصار : ان النفس لدى هذه الفئة من الناس ـ الممسوخين ـ لم تكن تلك النفس الخارجة من عالم القوة الى عالم الفعل الانساني ، وانما كانت بعد في عالم القوة الذي هي فيه وقد تلبست بالصورة الانسانية بحسب الشكل لا بحسب الكمال الواقعي ، ويكون معنى مسخها حينذاك عودتها الى صورتها السابقة مع كونها هي هي في الواقع من حيث الحركة الجوهرية .

(١) توحيد المفضل : ٩٦ .

ويتراقص أمام الأعين باحثاً عن جواب مقبول وحل معقول . انه السؤال الذي يقول :

هذا الانسان الذي أطل على الأرض انساناً منتصب القامة بشري الملامح والسمات ـ أياً كان اسمه ، وفي أي مكان حل ، ومهما كان نوعه ـ كيف وجد لأول مرة ؟ وكيف استمر وجوده جيلاً بعد جيل ؟ .

هل أوجدته طفرة ؟

هل أحدثته صدفة ؟

هل ولدته قفزة ؟ .

وهل كانت تلك الطفرة ذكرية (بلا انثى) او انثوية (بلا ذكر) ؟ أم انها كانت طفرتين قد شملت زوجين ذكراً وانثى بصدفتين في وقت واحد ؟ . او انها عمّت جيلاً من الثدييات فانقلب كله ـ بطفرة كبرى وصدفة مذهلة ـ جيلاً من بشر دفعة واحدة وفي رقعة او عدة رقاع من الأرض ؟ .

ثم هذه الأنواع التي نسبوها للانسان ، ينشأ نوع وينقرض ، ثم ينشأ نوع آخر وينقرض ، هل وجد كل نوع منها متطوراً من الأصل المشترك بطفرة لفرد واحد فقط أم لأفراد متعددين ؟ .

واذا كان قد انقرض النوع وفني ، فهل يفترض بقاء فرد منه لاستمرار عملية التطور ؟ أم يفترض تطور اثنين من افراده اولاً ـ ذكر وانثى ـ لبناء النوع الجديد ثم ينقرض النوع السابق على اثر ذلك ؟

ان جون لويس يقول :

« هنا نوعان من التغير : ويعتبر أولهما نتيجة للتغيرات في الوسط المحيط ، في المناخ والتربة والرطوبة والتغذية وما شابه ذلك . . . كما يمكن ان يحدث التغير نتيجة تبدل في آلية التوارث نفسها ، وهذا ما نسميه بالتبدل المفاجىء أو القفزة . . . وهي تتميز عن التغيرات التي وصفناها آنفاً بأنها تنتقل

بالوراثة ، وهي تتمتع بأهمية قصوى في عملية الارتقاء »[1] .

ومعنى هذا ان الانسان قد وجد بسبب هذه القفزة قطعاً ! ، لأنها الملجأ الوحيد الذي لجأ اليه جون لويس ، بزعم قدرتها على الانتقال ـ وراثياً ـ ثم الاستمرار .

واذا كان كل ذلك على سبيل القفزة والطفرة ، فان الطفرات ـ كما مرَّ في مقدمة هذا الكتاب ـ ضارة بالكائن الحي ومميتة أو نصف مميتة له في الأقل .

فلماذا كانت كل الطفرات التي حدثت للثدييات وهي في طريقها نحو الانسانية ، او حدثت لكل نوع من انواع الانسان وهو في طريقه نحو الأرقى ، نافعة ومفيدة ومثمرة وتقدمية وسائرة في طريق الارتقاء ؟ .

ان المسألة كلها حدس فوق حدس ، واحتمال داخل احتمال وتخمين يمسك بتلابيب تخمين ، وافتراض يسحب وراءه مائة افتراض .

ومع ذلك فهم يزعمون انها ـ بأجمعها ـ علم ومعرفة .

ونسوا في هذه المناسبة ان العلم والمعرفة يبحثان عن القانون ، ويريدان الدليل ويرفضان التخيل ، ولا يرضيان الا بتجربة صادقة او برهان مبين .

وربما كان الدكتور مصطفى عبد العزيز يعيش هذه الشكوك كما نعيشها فتجاوز مرحلة الخيال واقتصر على المشاهد والثابت فقال :

« الانسان لم يبعث في الحياة على صورته الحالية ، بل تدرج في تطوره حتى وصل الى ما وصل اليه الآن من صفات جسمانية وقدرات عقلية . . . . وقد ظهرت في مناطق متفرقة من العالم حفريات لانسان في صورته البدائية ، وهي تدل على ان الانسان الحديث ما هو الا نتيجة سلسلة متصلة الحلقات من تطورات سلالات بشرية متتابعة »[2] .

---

(١) الانسان والارتقاء : ١٣ .

(٢) صور من الحياة : ٣١ .

ولعلّ اعظم سياحة في المجهول تلك النقطة التي فرّ التطوريون من بحثها خجلاً من نتائجها واستحياء من حرجها ، وهي الذهاب الى ارجاع انبثاق الذكر - بتصميمه الخاص - والانثى - بتصميمها الخاص ايضاً - الى قفزة مفاجئة أو طفرات متراكمة أو تبدل في آلية الوراثة . فان ذلك ليس مما لا يمكن الاستدلال عليه فحسب ، بل يتعذر حتى التخيل الاسطوري فيه ، لأنه لغز الحياة المبهم وسرها الخفي المطلسم .

ولعل هذا اللغز المعقد في المسألة هو السر في ذلك الاهتمام القرآني الكبير بحثّ الإنسان على التفكير في خلق الزوجين الذكر والأنثى ، واعتبار ذلك من الآيات الأساسية والبراهين الجلية الدالة على وجود الله تعالى وايجاده لجميع الكائنات بعظيم قدرته ودقيق حكمته . قال عزّ وجلّ :

﴿ يا ايها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها ﴾ النساء / ١

﴿ هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها ﴾
الأعراف /١٨٩ .

﴿ خلقكم من نفس واحدة ثم جعل منها زوجها ﴾
الزمر /٦ .

﴿ ومن آياته أن خلق لكم من انفسكم ازواجاً لتسكنوا اليها ﴾
الروم /٢١ .

﴿ وأنه خلق الزوجين الذكر والأنثى ﴾
النجم / ٤٥ .

﴿ ومن كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون ﴾
الذاريات / ٤٩ .

﴿ وخلقناكم ازواجاً ﴾
النبأ /٨ .

ان هذا التكرار والتأكيد القرآني في قضية الزوجية انما هو نحو من الفات نظر الانسان وإثارة انتباهه للتأمل في هذا الأمر بدقة وتمحيص ، لأن المسألة أعمق من أن تكون مسألة متحجرات يتم العثور عليها في طبقة معينة من طبقات الأرض ، لتصدر الأحكام بشأنها حينذاك ، وليحدد على ضوء طبقتها تاريخ هذا الكائن أو ذاك . بل ان الموضوع أبعد غوراً من ذلك وأدق فهمًا ، وعلى الانسان ان يفكر فيه بمزيد من البحث والتدبر والتعقل والتبصر ، اذ لا يمكن لأي مفتاح من مفاتيح الأسرار في علم البيولوجيا ـ سواء كان مفتاح « الطفرة » أو « القفزة » أو « الصدفة » أو « الحركة » العشواء في المادة ـ أن يخرج لنا مثل هذين التصميمين العجيبين المدهشين في وقت واحد .

بل لن يكون ذالك في الحقيقة الا ﴿ صُنْعَ الله الذي أتقن كل شيء ﴾

و ﴿ الذي أحسن كلَّ شيء خلقه ﴾ ﴿ فتبارك الله أحسن الخالقين ﴾

﴿ الله الذي جعل لكم الأرض قراراً والسماء بناء ، وصوَّركم فأحسن صوركم ، ورزقكم من الطيبات ، ذلكم الله ربكم ، فتبارك الله رب العالمين ﴾ .



أصل الإنسان
في
القرآن الكريم

عُني القرآن الكريم بمسألة أصل الانسان ومبدإ خَلْقه عنايةً خاصة ؛ وأوْلاها كثيراً من التأكيد والاهتمام ، لأنها إحدى المسائل الفكرية البارزة بين مسائل الكون والحياة ، ولما يمكن أن تثير من تساؤل واستطلاع لدى كثير من الناس .

ولا حاجة بنا هنا الى البيان والايضاح بأن القرآن الكريم لم يقصد في عنايته بهذه المسألة أن يبحثها على نحو ما تُبْحَث في كتب البيولوجيا والجيولوجيا وعلوم الطبيعة ، وإنما شاءت الحكمة الالهية أن ترد الاشارة الى هذه الفقرة العلمية في هذا الكتاب الخالد كما وردت الاشارة الى عددٍ من المسائل الكونية والتكوينية فيه تلميحاً أو تصريحاً ، لاثبات انه كتاب الله المبين ؛ ومعجز هذا الدين ؛ وآية صِدْقِ رسول الله (ص) الصادق الأمين .

وعندما نستعرض الآيات القرآنية المتحدثة عن أصل الانسان ووجوده الأول ؛ نجد انها قد عُنيت بهذا الموضوع من ثلاثة جوانب :

الجانب الأول ـ وهو الذي عُني بأصل الانسان ـ بحكم كونه إنساناً ـ وبمواد خلقه وعناصر تركيبه .

الجانب الثاني ـ وهو الذي عُني بآدم بملاحظة كونه الانسان الأول والأب لكل الآدميين .

الجانب الثالث ـ وهو الذي عُني بالحديث عما سُمِّي في اصطلاح المحدِّثين

بـ « عالم الذر » وما رُوي بشأنه من وجودٍ سابق للناس كلهم في لحظة واحدة لأخذ الميثاق عليهم .

ولا بدَّ لنا من وقفةٍ متأنية فاحصة عند كل جانب من هذه الجوانب .

* * *

أمّا الجانب الأول المرتبط بالحديث عن أصل الانسان ـ بوصفه انساناً ونوعاً متميزاً ذا خصائص مستقلة ـ وعن مواد خلقه وعناصر تركيبه ؛ فقد عُنيت به آيات كثيرة نجتزىء منها بالنماذج الآتية :

١ ـ خُلِقَ من الماء .

قال تعالى :

﴿ وجعلنا من الماء كل شيء حيّ ﴾ [الأنبياء / ٣٠]

﴿ والله خلق كلَّ دابة من ماء ﴾ [النور / ٤٥]

﴿وهو الذي خلق من الماء بشراً فجعله نسباً وصهراً ﴾ [الفرقان/ ٥٤]

وقال المفسرون في شرح ذلك :

ان الآيتين الأولى والثانية تدلان بصراحة على أن الماء هو أصل كل الكائنات الحية من نباتية وحيوانية . بمعنى : انه تعالى جعل من الماء حياة كل ذي روح ونماء كل نامٍ ، وحتى خلق آدم لما كان من الطين فإن الماء داخل فيه . وقيل : ان المقصود حفظ حياة كل شيء بالماء .

وأمّا الماء في الآية الثالثة فهو النطفة ؛ أو ماء الصلب ، كقوله تعالى : ﴿ خُلِقَ من ماء دافق ﴾ ، وقوله : ﴿من ماء مهين ﴾[1] .

٢ ـ خُلِقَ من التراب .

---

(١) يراجع في الآراء المذكورة : مجمع البيان : ٤/ ٤٥ و ١٤٨ وتفسير الرازي : ٢٤/ ١٠١ وتفسير القرطبي : ١/ ٢٨٤ .

قال تعالى :

﴿ ومن آياته أن خلقكم من تراب ثم اذا انتم بشر تنتشرون ﴾
[الروم / ٢٠]

﴿ والله خلقكم من تراب ثم من نطفة ثم جعلكم ازواجاً ﴾
[فاطر/ ١١]

﴿ قال له صاحبه وهو يحاوره : أكفرتَ بالذي خلقك من تراب ﴾
[الكهف / ٣٧]

وقال المفسرون في بيان ذلك :

خَلْقُ الانسان من تراب : معناه خلق آدم ـ الذي هو أبو البشر وأصلهم ـ من تراب ، والشيء قد يضاف إلى أصله ؛ بملاحظة ان البشر نسل آدم واليه ينتمون . وقيل : لما كانت النطفة خلقها الله سبحانه بمجرى العادة من الغذاء ، والغذاء ينبت من تراب ، جاز أن يقول : خلقكم من تراب[1] .

٣ ـ خُلِقَ من الأرض :

قال تعالى :

﴿ والله أنبتكم من الأرض نباتاً ﴾ [نوح / ١٧]

﴿ هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها ﴾ [هود / ٦١]

﴿ هو أعلم بكم إذ أنشأكم من الأرض﴾ [النجم / ٣٢]

وقال المفسرون في ايضاح ذلك :

أنبتكم من الأرض : أي أنبت أباكم آدم منها . وقيل : معناه أنه تعالى أنبت الكل من الأرض ، لأن الخلق انما يكون من النطف ؛ وهي متولدة من

---

(١) يراجع في الشروح المذكورة : مجمع البيان : ٧١/٤ و٢٩٩ و٤٠٣ و٤٧١ و٥٣١ .

الأغذية المتولدة من النبات والمتولد من الأرض .

وأنشأكم من الأرض : أي ابتدأ خلقكم من الأرض لأنه خلق آدم منها ؛ ومرجع نسبكم اليه ، بمعنى انه أنشأ اباكم آدم من أديم الأرض . وقيل : يجوز ان يكون المراد أن الله خلق الخلق من الطبائع الأربع على حسب ما أجرى العادة من خلق الأشياء وتركيبها[1] .

٤ ـ خُلِقَ من الطين :

قال تعالى :

﴿ وبدأ خلق الانسان من طين ، ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهين ﴾ [السجدة / ٧]

﴿ ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين ﴾ [المؤمنون/ ١٢]

﴿ هو الذي خلقكم من طين ثم قضى أجلاً ﴾ [الأنعام/ ٢]

﴿ إنَّا خلقناهم من طين لازب ﴾ [الصافات / ١١]

وقال المفسرون في شرح ذلك :

السُّلالة ـ فُعالة ـ هي الخلاصة ، أو بتعبير آخر : استخراج الشيء من الشيء ، وتسمى النطفة سلالة ؛ والولد سلالة ، ويراد بها الماء يُسلُّ من الظهر سَلًّا . ومَثَّل بعضٌ للسلالة بالطين اذا عصرتَه انسلَّ من بين اصابعك ، فالذي يخرج هو السلالة .

وان الآيتين الأولى والثانية تعني بالانسان آدم ، أي بدأ خَلْقَ آدم الذي هو أول البشر من طين ، كان تراباً ؛ ثم صار طيناً ؛ ثم صلصالاً ؛ ثم حيواناً ، ثم جعل نسله وذريته من الماء الذي انسلَّ فخرج منه .

---

(١) يراجع في الأقوال السابقة : تفسير الطبري : ٩٧/٢٩ والتبيان : ٤٣٣/٩ ومجمع البيان : ١٧٤/٣ وتفسير الرازي : ١٤٠/٣٠ .

وقيل : ان الانسان هنا ولد آدم ـ لا آدم نفسه ـ ، والطين هو اسم آدم ، والسلالة هي الأجزاء الطينية المبثوثة في اعضائه التي لما اجتمعت وحصلت في أوعية المنيِّ صارت منياً .

وقيل : ان الانسان انما يتولد من النطفة ، وهي انما تتولد من الأغذية ، وهي إمّا حيوانية أو نباتية ، والحيوانية تنتهي الى النباتية، والنبات انما يتولد من صفو الأرض والماء ، فالانسان بالحقيقة يكون متولداً من سلالة من طين . ثم ان تلك السلالة بعد أن تواردت على أطوار الخلقة وأدوار الفطرة صارت منياً . واذن فلما كان الانسان مخلوقاً من الأغذية النباتية ـ ولا شك انها متولدة من الطين ـ ثبت ان كل انسان متولد من طين .

وأمّا وصف الطين باللازب فمعناه : اللازق أو اللازم أو الثابت ، وربما كان المقصود به هنا : المتماسك[1] .

٥ ـ خُلِقَ من الصلصال :

قال تعالى :

﴿ ولقد خلقنا الانسان من صلصالٍ من حما مسنون ﴾ [الحجر / ٢٦]

﴿ خلق الانسان من صلصالٍ كالفخّار ﴾ [الرحمن/ ١٤]

وقال المفسرون في بيان ذلك :

الصلصال : الطين اليابس لم تصبه نار فهو يصلُّ من يبسه أي يصوِّت ، أو الطين الحُرُّ خُلِط بالرمل فصار يتصلصل اذا جفَّ ، ، أو التراب المرقق ، أو التراب اليابس الذي يُبَلُّ بعد يبسه ، أو المنتن .

والحمأ : الطين الأسود المنتن ، أو المتغير الى السواد .

---

(١) يراجع في الأقوال المارة الذكر : تفسير الطبري : ٨/١٨ و٩٥/٢١ والتبيان : ٧٧/٤ و٤٨٦/٨ ومجمع البيان : ٣٢٧/٤ وتفسير الرازي : ١٥٢/١٢ و٨٤/٢٣ وتفسي القرطبي : ١٠٩/١٢ ولسان العرب ـ لزب ـ .

والمسنون : المتغيرٌ ، أو المنتن ، أو الرَّطب ، أو الحكوك ، أو المصوَّر ، أو المصبوب على صورة . وأرجح المعاني الأخيران ؛ أي المصوَّر إلتام المصبوب على الصورة المقدَّرة والمثال المطلوب .

والفخّار : هو الصلصال المطبوخ بالنار[1] .

* * *

أمّا الجانب الثاني المرتبط بالحديث عن آدم بالذات فقد عُنيت به آيات كريمة متعددة لم تخرج عن منهج الآيات السابقة من حيث الأساس ، وإنما جاءت تأييداً لذلك وتأكيداً عليه .

قال تعالى :

﴿ إن مَثَل عيسى عند الله كمَثَل آدم خلقه من تراب ﴾
[آل عمران/ ٥٩]

﴿ إذ قال ربك للملائكة اني خالق بشراً من طين ، فإذا سوَّيته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين ﴾ الى قوله عزَّ من قائل :

﴿ قال :أنا خير منه خلقتَني من ناروخلقتَه من طين ﴾[ص/٧١ - ٧٦]

﴿ فسجدوا إلا ابليس قال أأسجد لمن خلقتَ طيناً﴾
[الاسراء/٦١]

وقال المفسرون في شرح ذلك :

الخَلْقُ : فِعْلُ الشيء على تقدير وترتيب ، وكان جعل آدم على مقدار ما تقتضيه الحكمة . وأصل الخلق التقدير .

فإذا سوَّيته : أي سوَّيتُ خلق هذا البشر وعدَّلت صورته وتممت اعضاءه

---

(١)يراجع في الشروح الواردة : تفسير الطبري : ١٤/٢٨ - ٢٩ والتبيان : ٤٦٨/٩ وتفسير الرازي : ١٧٩/١٩ ولسان العرب : حمأ - و- صلل - وسنن .

وركبّت اجزاءه وأودعت فيه الروح فأسجدوا له[1] .

ويقول الشيخ الطوسي تعليقاً على ذلك :

« وَصَفَ الله تعالى الانسان الذي هو آدم أبو البشر انه خلقه من صلصال ، وفي موضع آخر : من طين لازب ، وفي موضع آخر : من حمإ مسنون ، وفي موضع آخر : خلقه من تراب . واختلاف هذه الألفاظ لا تناقض فيها لأنها ترجع إلى اصل واحد وهو التراب ، فجعله طيناً ، ثم صار كالحمإ المسنون ، ثم يبس فصار صلصالاً كالفخار »[2] .

ويقول باحث آخر في الموضوع نفسه :

« قال عز ذكره : ان مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب . . . وقال حكاية عن الشيطان : خلقتني من نار وخلقته من طين . فأخبر عن ابتداء خلق آدم انه كان من التراب ، ثم ضمَّ اليه الماء فكان طيناً ، ثم سلَّ خلاصة الطين بدلالة قوله تعالى : واذا قال ربك للملائكة اني خالق بشراً من صلصال من حمإ مسنون ، ثم ترك حتى جف وصلصل كما قال : خلقَ الانسان من صلصال كالفخار . وهذه احوال كان الله تعالى يحوِّلها على الانسان تصفية لطينته واخلاصاً لنيته ، إذ لم يُخْلَق من كل طين كما يتولد منه الحيوان وينبت منه النبات ، ولا جعله في جميع الأحوال والهيئات كما يوجَد منه ذلك ، ولو شاء لأوجده »[3] .

* * *

أما الجانب الثالث فهو المعنيُّ بمسألة : « عالم الذّر » وما رُوي بشأنها من وجودٍ سابق للناس ـ كل الناس ـ في اليوم الأول لانطلاقة الحياة الانسانية على سطح هذا الكوكب ، إذ اخرج الله تعالى جميع العباد ـ يومذاك ـ من صلب

(١) تفسير الطبري : ٢٣/ ١٨٥ والتبيان : ٨/ ٥٨٠ .
(٢) التبيان : ٩/ ٤٦٨ .
(٣) البدء والتاريخ المنسوب للبلخي : ٢/ ٨١ ـ ٨٢ .

الانسان الأول آدم عليه السلام ، حيث أخذ عليهم الميثاق بالوحدانية والربوبية وأشهدهم على ذلك ، ثم أعادهم الى صلب ابيهم مرة اخرى ؛ ليوجَدوا ويولدوا على مرِّ الزمان وعلى النحو الطبيعي جيلاً بعد جيل .

وإنما أطلق المحدثون المسلمون على هذا الحدث اسم « عالم الذر » ؛ لتكرُّر لفظ « الذر » في كل الروايات الواردة في هذا الموضوع .

وتعتمد هذه المسألة المعضلة ـ في الأصل ؛ وبكل أقوالها وشروحها وحواشيها ـ على آية شريفة وردت في القرآن المجيد هي قوله تعالى في سورة الأعراف (آية ١٧٢) :

﴿ وإذْ أخَذَ رَبُّكَ مِن بني آدَمَ من ظُهورهم ذُرِّيتهم ، وأشْهدهم على أنفسهم ألستُ بربكم ؟ قالوا : بلى شَهدنا ، أنْ تقولوا يوم القيامة إنّا كنّا عن هذا غافلين ﴾ .

فهل في هذه الآية الكريمة ما يدل على وقوع هذا الحدث العظيم في غابر الدهر ؟ وكيف تستطيع عقولنا فهمه وقبوله إن ثبت خبرهُ وصحَّ وقوعُه ؟

إن المرجع الأول لنا في تلمُّس الجواب على هذين السؤالين كتب التفسير والحديث ، لأنها المعنيَّة قبل غيرها بهذه المسائل والمشاكل ، وعندما نلجأ الى هذين المرجعين نجد أنَّ المفسِّرين قد اختلفوا في تفسير هذه الآية تبعاً لاختلافهم في المنهج والطريقة ، فذهب ذوو المنهج النقلي من السلف الى تفسيرها في ضوء النقل وما نطق به ، واختار ذوو المنهج العقلي في تفسيرها طريق العقل وما رجح لديه ، وسلك بعض المعاصرين طريقاً ظنه وسطاً بين الطرق بأمل التوفيق والتقريب بين هذين الخطين المتوازيين أو المتقابلين.

وسنستعرض كل هذه الأقوال في المسألة قبل أن ندلي بدلونا فيها ، ليكون القارىء على بينة من الأمر ، وليصبح ـ من ثَمَّ ـ شريكي في اختيار الأرجح والأصوب بعد اطلاع ومعرفة واقتناع :

١ ـ التفسير النقلي :

ولقد تبنَّى هذا الجانب عدد من رجال الحديث والتفسير ، حيث كان

رأيهم في « عالم الذر » منسجمًا مع منهجهم القائم على التعبد بكل ما ورد في النقل وبكل ما دلَّ عليه ظاهر اللفظ ومنطوق النص ، بعيداً عن أي تدقيق في سند النقل ؛ وأي تأويل أو تخريج أو توجيه للفظ المستعمل فيه .

وكان من جملة البارزين في الالتزام بهذا المنهج في تفسير الآية المشار اليها كلٌّ من :

أ ـ الامام احمد بن حنبل الذي أخرج بسنده عن الخليفة عمر بن الخطاب قوله في الآية : « سمعت رسول الله ـ ﷺ ـ سُئل عنها فقال : ان الله خلق آدم ثم مسح ظهره بيمينه واستخرج منه ذرية . . . الخ »(١) .

ب ـ الشيخ محمد بن جرير الطبري الذي اخرج بسنده عن عبد الله بن عباس قوله : « ان الله خلق آدم ثم اخرج ذريته من صلبه مثل الذر فقال لهم : مَنْ ربُّكم ؟ قالوا : الله ربنا ، ثم أعادهم في صلبه حتى يولد كل من أُخِذَ ميثاقه لا يزاد فيهم ولا ينقص منهم الى ان تقوم الساعة »(٢) .

ج ـ الشيخ محمد بن يعقوب الكليني الذي أخرج بسنده عن الامام محمد ابن علي الباقر عليه السلام قوله : « ان الله عز وجل لما اخرج ذرية آدم من ظهره ليأخذ عليهم الميثاق بالربوبية له وبالنبوة لكل نبي ، فكان أول من أخذ له عليهم الميثاق بنبوته محمد بن عبد الله ـ ﷺ ـ ثم قال الله عز وجل لآدم : أنظر ماذا ترى ؟ قال : فنظر آدم ـ عليه السلام ـ الى ذريته وهم ذَرٌّ قد ملأوا السماء قال آدم : يا رب ما أكثر ذريتي . . . ألخ »(٣) .

وهكذا كان النقليون صريحين في اخضاع تفسير هذه الآية لمنهجهم النقلي

---

(١) مسند احمد بن حنبل : ١ / ٤٤ ـ ٤٥ ، ويراجع سنن أبي داود : ٢ / ٥٢٩ .
(٢) تفسير الطبري : ٩ / ١١٤ . وبهذا المضمون روايات اخرى فيه .
(٣) الكافي : ٢ / ٨ ـ ٩ ، وبهذا المضمون عدة روايات اخرى فيه .

الصارم القائم على سرد الروايات الواردة في هذا الشأن[1] . ، حتى أن الطبري لم يجد مزيد حاجةٍ الى التدقيق والتفصيل بعد استشهاده بتلك الأخبار ، وانما اكتفى بالقول :

«يقول تعالى ذكرُهُ لنبيه محمد - ﷺ - : واذكر يا محمد ربَّك اذ استخرج ولد آدم من أصلاب آبائهم فقررهم بتوحيده وأشهد بعضهم على بعض شهادتهم بذلك واقرارهم به »[2] .

وقد زاد الفخر الرازي على من سبقه في تأكيد ذلك فشرح وجهة نظر النقليين باسهاب واستعرض أدلتهم وبراهينهم بالتفصيل ، وكان مما قاله في هذا الصدد :

« مذهب المفسرين وأهل الأثر ما روى مسلم بن يسار الجهني : ان عمر - رضي الله عنه - سُئل عن هذه الآية فقال : سمعت رسول الله - ﷺ - سُئل

---

(١) والشيء المثير للألم والأسف - وما دمنا نستعرض النقل الوارد في هذا الموضوع - ان نلمس التسلل الاسرائيلي الى الروايات الواردة في تفسير هذه الآية ، كما حصل في كثير من مجالات الفكر الاسلامي في عصره الأول ، وبخاصة فيما يتعلق بقصص الأنبياء وتواريخهم وقد رواها كثير من المسلمين بلا ترو ولا تمحيص ، ثم تلقاها الخلف عن السلف وكأنها من المسلمات التي لا يرقى اليها الشك ولا يعترضها الريب .

ولنقرأ هذا المثل للدرس والعبرة :

أخرج الامام احمد بن حنبل والشيخ الطبري والفخر الرازي وغيرهم بسندهم عن رسول الله - ص - قوله : « ان الله لما خلق آدم مسح ظهره فأخرج منه ما هو من ذراري الى يوم القيامة ، فجعل يعرض ذريته عليه فرأى فيهم رجلاً يزمر فقال : اي رب من هذا ؟ قال : هذا ابنك داوود قال : أي رب كم عمره ؟ قال : ستون عاماً ، قال : رب زد من عمره قال : لا الا أن أزيده من عمرك - وكان عمر آدم الف عام - ، فزاده اربعين عاماً ، فكتب الله عز وجل عليه بذلك كتاباً وأشهد عليه الملائكة فلما احتضر آدم وأتته الملائكة لتقبضه قال : انه قد بقي من عمري اربعون عاماً ، فقيل : انك قد وهبتها لابنك داود ، قال : ما فعلت ، وأبرز الله عز وجل الكتاب ، وشهدت عليه الملائكة » .

تجد نص هذا الخبر او مضمونه في مسند احمد بن حنبل : ١/ ٢٥١ و ٢٩٩ و ٣٧١ وتفسير الطبري : ٩ / ١١٥ - ١١٦ وتفسير الرازي : ١٥/ ٤٧ .

(٢) تفسير الطبري : ٩ / ١١٠ .

عنها فقال : ان الله سبحانه وتعالى خلق آدم ثم مسح ظهره فاستخرج منه ذرية فقال : خلقتُ هؤلاء للجنة وبعمل أهل الجنة يعملون ، ثم مسح ظهره فاستخرج منه ذرية فقال : خلقتُ هؤلاء للنار وبعمل أهل النار يعملون ، فقال رجل : يا رسول الله ففيم العمل ؟ فقال عليه الصلاة والسلام : ان الله اذا خلق العبد للجنة استعمله بعمل أهل الجنة حتى يموت على عملٍ من أعمال أهل الجنة فيدخل الجنة ، واذا خلق العبد للنار استعمله بعمل أهل النار حتى يموت على عمل من اعمال أهل النار فيدخله الله النار ».

« وعن ابي هريرة - رضي الله عنه - قال : قال رسول الله - ﷺ - : لما خلق الله آدم مسح ظهره فسقط من ظهره كل نسمة من ذريته الى يوم القيامة » . . .

« وقال مقاتل : ان الله مسح صفحة ظهر آدم اليمنى فخرج منه ذرية بيضاء كهيئة الذر تتحرك ، ثم مسح صفحة ظهره اليسرى فخرج منه ذرية سوداء كهيئة الذر ، فقال : يا آدم هؤلاء ذريتك ، ثم قالِ لهم : ألستُ بربكم ؟ قالوا : بلى ، فقال للبيض : هؤلاء في الجنة برحمتي وهم أصحاب اليمين ، وقال للسود : هؤلاء في النار ولا أُبالي وهم أصحاب الشمال وأصحاب المشأمة ، ثم أعادهم جميعاً في صلب آدم »[1] .

وروى الفخر الرازي عن المتحمسين لهذا الرأي قولهم : « صحت الرواية عن رسول الله - ﷺ - انه فسرَّ هذه الآية بهذا الوجه ، والطعن في تفسير رسول الله غير ممكن »[2] .

ثم يبدي الرازي رأيه في الموضوع بعد مناقشةٍ طويلة وعرضٍ للأقوال الأخرى فيقول :

« ثبت اخراج الذرية من ظهور بني آدم بالقرآن وثبت اخراج الذرية من ظهر

---

(١) تفسير الرازي : ١٥/ ٤٦ - ٤٧ .
(٢) تفسير الرازي : ١٥ / ٥١ .

آدم بالخبر ، وعلى هذا التقدير فلا منافاة بين الأمرين ولا مدافعة ، فوجب المصير اليهما معاً ، صوناً للآية والخبر عن الطعن بقدر الامكان »[1] .

أمّا الشيخ المجلسي فيقف من الأخبار موقف المصدِّق المتحيرِّ ، وفي ذلك يقول :

« اعلم ان اخبار هذا الباب من متشابهات الأخبار ومعضلات الآثار . . . وإنّا نؤمن بها مجملاً ونعترف بالجهل عن حقيقة معناها »[2] .

ثم يغضب أشدَّ الغضب من ذوي المنهج العقلي في موقفهم من هذه الآية وتأويل معناها في ضوء منهجهم ، فيقول :

« طَرْحُ ظواهر الآيات والأخبار المستفيضة بأمثال تلك الدلائل الضعيفة والوجوه السخيفة جرأةٌ على الله وعلى أئمة الدين »[3] .

٢ ـ التفسير العقلي :

أمّا موقف ذوي المنهج العقلي من هذه المسألة فهو موقف منسجم كل الانسجام مع أسلوبهم وطريقتهم في تفسير كلام الله تعالى ، وقد اتفقوا بصراحة مطلقة على نفي وقوع الكلام والاشهاد ـ بمعناها الحقيقي ـ في عالم الذر ؛ وعدُّ ذلك كله مجازاً وتوسُّعاً في الاستعمال البلاغي والتمثيل الفني الأدبي . ولكنهم اختلفوا في وقوع عالم الذر وعدمه فكانوا فريقين :

الفريق الأول ـ هم المعتزلة ، ويكفينا من أفذاذهم الزمخشري الذي لم يشر الى وقوع عالم الذر في تفسيره ، بل قال في ذلك ما نصه :

« معنى أخذ ذرياتهم من ظهورهم ، : اخراجهم من أصلابهم نسلاً واشهادهم على انفسهم . وقوله : « ألست بربكم قالوا بلى شهدنا » من باب التمثيل والتخييل ، ومعنى ذلك انه نصب لهم الأدلة على ربوبيته ووحدانيته

---

(١) المصدر السابق ايضا : ١٥ / ٥٢ .

(٢) بحار الانوار : ٥ / ٢٦٠ .

(٣) بحار الانوار : ٥ / ٢٦٧ .

وشهدتْ بها عقولهم وبصائرهم التي ركَّبها فيهم وجعلها مميِّزة بين الضلالة والهدى ، فكأنه أشهدهم على أنفسهم وقررهم وقال لهم : « ألست بربكم » وكأنهم « قالوا بلى » انت ربنا شهدنا على أنفسنا وأقررنا بوحدانيتك . وباب التمثيل واسع في كلام الله تعالى ورسوله عليه الصلاة والسلام وفي كلام العرب ، ونظيره قوله تعالى : ﴿ إنما قولنا لشيء اذا أردناه أن نقول له كن فيكون ﴾ ﴿ فقال لها وللأرض أئتيا طوعاً أو كرهاً قالتا أتينا طائعين ﴾[1] .

أمّا الفريق الثاني فهم الشيعة الامامية ، وقد نفى أحد أعلامهم رهو الشيخ المفيد وقوع الكلام والاشهاد على ظاهره الذي قال به النقليون وان كان لم ينف اخراج الذرية بالمعنى المجازي ، وفي ذلك يقول :

« فأمّا الحديث في اخراج الذرية من صلب آدم ـ عليه السلام ـ على صورة الذرِّ فقد جاء الحديث بذلك على اختلاف الفاظه ومعانيه ، والصحيح أنه أخرج الذرية من ظهره كالذر فملأ بهم الأفق . . . . فلما رآهم آدم عليه السلام عجب من كثرتهم . . . فقال : يا رب ما هؤلاء ؟ قال الله عز وجل له : هؤلاء ذريتك . . . فأنبأه الله تعالى بما يكون من ولده ، وشبههم بالذر الذي أخرجه من ظهره وجعله علامة على كثرة ولده » .

« فأمّا الأخبار التي جاءتْ بأن ذرية آدم ـ عليه السلام ـ استُنْطِقوا في الذر فنطقوا فأخذ عليهم العَهْدَ فأقروا ؛ فهي من أخبار التناسخية ، وقد خلطوا فيها ومزجوا الحق بالباطل . والمعتمد من اخراج الذرية ما ذكرناه دون ما عداه . . . وانما هو تخليط لا يثبت به أثر على ما وصفناه » .

« فإنْ تعلَّق متعلِّق بقوله تبارك اسمه : ﴿ واذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم [الى آخر الآية] ﴾ فظن بظاهر هذا القول تحقق مارواه أهل التناسخ والحشوية والعامة في انطاق الذرية وخطابهم وانهم كانوا احياء ناطقين فالجواب عنه : ان لهذه الآية من المجاز في اللغة كنظائرها مما هو مجاز واستعارة ،

---

(1) الكشاف : ٢/ ١٢٩ . ويراجع في مناقشات المعتزلة للنقليين تفسير الرازي : ١٥ / ٤٧ ـ ٤٩ .

والمعنى فيها : ان الله تبارك وتعالى أخذ من كل مكلف يخرج من ظهر آدم وظهور ذريته العهد عليه بربوبيته ، من حيث أكمل عقله ودله بآثار الصنعة على حدوثه وان له محدثاً أحدثه لا يشبهه ، يستحق العبادة منه بنعمه عليه ، فذلك هو أخذ العهد منهم وآثار الصنعة فيهم والاشهاد لهم على انفسهم بأن الله تعالى ربهم . وقوله تعالى : ﴿ قالوا بلى ﴾ يريد به انهم لم يمتنعوا من لزوم آثار الصنعة فيهم ودلائل حدوثهم اللازمة لهم وحجة العقل عليهم في اثبات صانعهم ، فكأنه سبحانه لما ألزمهم الحجة بعقرلهم على حدوثهم ووجد محدثهم قال لهم : ﴿ ألست بربكم ﴾ فلما لم يقدروا على الامتناع من لزوم دلائل الحدوث لهم كانوا كقائلين : ﴿ بلى شهدنا ﴾ وقوله تعالى : ﴿ أن يقولوا يوم القيامة انا كنا عن هذا غافلين او يقولوا انما أشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم أفتهلكنا بما فعل المبطلون ﴾ ألا ترى أنه احتج عليهم بما لا يقدرون يوم القيامة أن يتأولوا في انكاره ولا يستطيعون . وقد قال سبحانه : ﴿ والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس وكثير حق عليه العذاب ﴾ ولم يرد أن المذكور يسجد كسجود البشر في الصلاة ؛ وانما أراد به : غير ممتنع من فعل الله فهو كالمطيع لله وهو معبر عنه بالساجد ، قال الشاعر :

بجمعٍ تظل البلق في حجراته
ترى الأكم فيها سُجداً للحوافِر

يريد : ان الحوافر تذل الأكم بوطئها عليها »

« وقوله تعالى : ﴿ ثم استوى الى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو كرهاً قالتا : أتينا طائعين ﴾ وهو سبحانه لم يخاطب السماء بكلام ؛ ولا السماء قالت قولاً مسموعاً ، وانما أراد أنه عمد الى السماء فخلقها ولم يتعذر عليه صنعها ، فكأنه لما خلقها قال لها وللأرض : ﴿ ائتيا طوعاً أو كرهاً ﴾ ، فلما تعلقتا بقدرته كانتا كالقائل : ﴿ أتينا طائعين ﴾ » .

« وكمثل قوله تعالى : ﴿ يوم نقول لجهنم هل امتلأت وتقول هل من مزيد ﴾ والله تعالى يجل عن خطاب النار وهي مما لا يعقل ولا يتكلم ، وانما الخبر

عن سعتها وانها لا تضيق بمن يحلها من المعاقبين ، وذلك كله على مذهب اهل اللغة وعادتهم في المجاز . ألا ترى الى قول الشاعر :

وقالت له العينان : سمعاً وطاعة
وأسبلتا كالدر ما لم يثقب

والعينان لم تقولا قولاً مسموعاً ، ولكنه أراد منهما البكاء فكانتا كما أراد من غير تعذر عليه . ومثله قول عنترة :

فازْوَرَّ من وَقْعِ القنا بِلَبَانِه
وشكا إليَّ بعبرةٍ وتَحَمْحُمِ

والفرس لا يشتكي قولاً ، لكنه ظهر منه علامة الخوف والجزع ، فسمى ذلك قولاً . ومنه قول الآخر :

شكا إليَّ جَمَلي طول السُّرى

والجمل لا يتكلم ، لكنه لما ظهر منه النصب والوصب لطول السرى عبر عن هذه العلامة بالشكوى التي تكون كالنطق والكلام . ومنه قولهم ايضاً :

امتلأ الحوض وقال : قَطْني حسبك مني قد ملأت بطني

والحوض لم يقل قطني ، لكنه لما امتلأ بالماء عبر عنه بأنه قال : حسبي . ولذلك أمثال كثيرة في منثور كلام العرب ومنظومة ، وهو من الشواهد على ما ذكرناه في تأويل الآية »(١) .

ويزيد الشريف المرتضى هذا الموضوع شرحاً ـ وهو من المدرسة العقلية نفسها ـ فيقول :

« قد ظن بعض من لا بصيرة له ولا فطنة عنده ان تأويل هذه الآية ان الله تعالى استخرج من ظهر آدم ـ عليه السلام ـ جميع ذريته ، وهم في خلق

(١) جواب المسائل السروية / البحار : ٥ / ٢٦٣ ـ ٢٦٦ .

الذر ، فقرّرهم بمعرفته وأشهدهم على نفسه . وهذا التأويل ـ مع أن العقل يبطله ويحيله ـ مما يشهد ظاهر القرآن بخلافه ، لأن الله تعالى قال : ﴿ واذ أخذ ربك من بني آدم ﴾ ولم يقل : من آدم ، وقال : ﴿ من ظهورهم ﴾ ولم يقل : من ظهره ، وقال : ﴿ ذريتهم ﴾ ولم يقل : ذريته . ثم أخبر تعالى بأنه فعل ذلك لئلا يقولوا يوم القيامة انهم كانوا عن ذلك غافلين ؛ او يعتذروا بشرك آبائهم وأنهم نشأوا على دينهم وسنتهم ، وهذا يقتضي أن الآية لم تتناول ولد آدم ـ عليه السلام ـ لصلبه وانها انما تناولت من كان له آباء مشركون ، وهذا يدل على اختصاصها ببعض ذرية بني آدم . فهذه شهادة الظاهر ببطلان تأويلهم » .

« فأما شهادة العقول فمن حيث لا تخلو هذه الذرية التي استخرجت من ظهر آدم ـ عليه السلام ـ فخوطبت وقررت : من أن تكون كاملة العقول مستوفية لشروط التكليف ؛ أو لا تكون كذلك . فان كانت بالصفة الأولى وجب أن يذكر هؤلاء بعد خلقهم وانشائهم واكمال عقولهم ما كانوا عليه في تلك الحال ؛ وما قرروا به واستشهدوا عليه ، لأن العاقل لا ينسى ما جرى هذا المجرى وان بعد العهد وطال الزمان . . . على أن تجويز النسيان عليهم ينقض الغرض في الآية ، وذلك أن الله تعالى أخبر بأنه انما قررهم وأشهدهم لئلا يدعوا يوم القيامة الغفلة عن ذلك . . . فاذا جاز نسيانهم له عاد الأمر الى سقوط الحجة وزوالها » .

وان كانوا على الصفة الثانية من فقد العقل وشرائط التكليف قبح خطابهم وتقريرهم واشهادهم وصار ذلك عبثاً قبيحاً ، يتعالى الله عنه »[1] .

ويعلق الشيخ الطوسي ـ وهو من رجال المدرسة العقلية أيضاً ـ على أقوال النقليين تعليقاً مفصلاً يقول في أثنائه :

---

(١) امالي الشريف المرتضى : ١/ ٢٨ ـ ٢٩ .

« فأما ما روي ان الله تعالى أخرج ذرية آدم من ظهره وأشهدهم على انفسهم وهم كالذر ؛ فان ذلك غير جائز ، لأن الأطفال فضلاً عمن هو كالذر لا حجة عليهم ولا يحسن خطابهم بما يتعلق بالتكليف » .

« ويدل على فساد قولهم قوله تعالى : ﴿ **والله أخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئاً** ﴾ فهم لو كانوا أخرجوا من ظهر آدم على صورة الذر كانوا أبعد من أن يعلموا او يعقلوا »[1] .

ويروي الشيخ الطبرسي ملخصاً لأقوال النقلين في تفسير الآية ، ثم يقول :

« ورووا في ذلك آثاراً بعضها مرفوعة وبعضها موقوفة يجعلونها تأويلاً للآية . . . . ورد المحققون هذا التأويل »[2] .

ويجمل الشيخ فخر الدين الطريحي الكلام في ذلك كله فيقول :

« ان حديث أخذ الميثاق على العباد مشهور بين الفريقين ، الا ان بعض العلماء من كل منهما جد في الهرب عن ظاهره ؛ لما يرد عليه »[3] .

٣ ـ الرأي الثالث :

وهو الرأي الذي رواه الفخر الرازي ولم يسم قائله ، وقد جاء فيه :

« ان الأرواح البشرية موجودة قبل الأبدان ، والاقرار بوجود الإلّه من لوازم ذواتها وحقائقها ، وهذا العلم ليس يحتاج في تحصيله الى كسب وطلب . وهذا البحث انما ينكشف تمام الانكشاف بأبحاث عقلية غامضة لا يمكن ذكرها في هذا الكتاب »[4] .

---

(١) التبيان : ٥ / ٢٨ .
(٢) مجمع البيان : ٢ / ٤٩٧ .
(٣) مجمع البحرين (وثق) .
(٤) تفسير الرازي : ١٥ / ٥٣

وقد رفض هذا الرأي عدد من المحققين العقليين ، وفي مقدمتهم الشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان ، الذي أشار اليه مفنداً خلال مناقشته لمسألة خلق الأرواح قبل الأبدان ، وكان مما قاله في هذا الصدد :

أما الخبر بأن الله تعالى خلق الأرواح قبل الأجساد بألفي عام فهو من اخبار الآحاد ، وقد روته العامة كما روته الخاصة . وان ثبت « القول فالمعنى فيه ان الله تعالى قدّر الأرواح في علمه قبل اختراع الأجساد ، واخترع الأجساد واخترع لها الأرواح ، فالخلق للأرواح قبل الأجسام خلق تقدير في العلم وليس بخلق لذواتها .... ولولا ان ذلك كذلك لكانت الأرواح تقوم بأنفسها ولا تحتاج الى آلات لعملها ؛ ولكنا نعرف ما سلف لنا من الأحوال قبل خلق الأجساد كما نعلم أحوالنا بعد خلق الأجساد ، وهذا محال لاخفاء بفساده »[1] .

ويقول المفيد أيضاً :

« وأما الحديث بأن الأرواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف فالمعنى فيه أن الأرواح التي هي الجواهر البسائط تتناصر بالجنس وتتخاذل بالعوارض ، فما تعارف منها باتفاق الرأي والهوى ائتلف وما تناكر منها بمباينة في الرأي والهوى اختلف ، وهذا موجود حساً ومشاهد . وليس المراد بذلك أن ما تعارف منها في الذر ائتلف ؛ كما يذهب اليه الحشوية »[2] .

واذن فليس في هذا القول الذي رواه الرازي أي مرجح منطقي يبعث على الرضا والقبول ، ولن يصلح أن يكون مخرجاً من المأزق الفكري الذي سقط فيه النقليون .

٤ - الرأي الرابع :

وهو الرأي الذي اختاره المفسر المعاصر السيد محمد حسين الطباطبائي ؛

---

(١) بحار الانوار : ٥ / ٢٦٦ .

(٢) بحار الانوار : ٥ / ٢٦٦ - ٢٦٧ .

وافترضه القول الجامع بين الأمرين والمقرب بين الخطين حيث يتضمن الاقرار بالوجود الاول كما ذهب اليه النقليون ؛ ولكن بتفسير خاص للوجود يعتمد على التأويل او التخريج الفلسفي . وفي ذلك يقول :

« ان للعالم الانساني ـ على ماله من السعة ـ وجوداً جمعياً عند الله سبحانه ، وهو الذي يلي جهته تعالى ويفيضه على افراده ؛ لا يغيب فيها بعضهم عن بعض ولا يغيبون فيه عن ربهم ولا هو يغيب عنهم ، وكيف يغيب فعل عن فاعله أو ينقطع صنع عن صانعه ، وهذا هو الذي يسميه الله سبحانه بالملكوت ويقول : ﴿ **وكذلك نري ابراهيم ملكوت السماوات والأرض** ﴾ » .

« وأما هذا الوجه الدنيوي الذي نشاهده نحن من العالم الانساني وهو الذي يفرق بين الآحاد ويشتت الأحوال والأعمال بتوزيعها على قطعات الزمان وتطبيقها على مر الليالي والأيام .... فهو متفرع على الوجه السابق متأخر عنه . وموقع تلك النشأة وهذه النشأة في تفرعها عليها موقعا كن ويكون في قوله تعالى : ﴿ **أن نقول له كن فيكون** ﴾ »[1] .

وعندما نمعن النظر في هذا « الرأي الرابع » نجد انه في واقعه ليس رابعاً ، لأنه لم يقصد بالوجود الانساني ذلك الوجود الذي فسر به النقليون ظاهر الآية ، وانما هو وجود الانسان ـ كل الانسان ـ في علم الله تعالى ، وليس وجوداً مادياً خارجياً كما تشعر به كلمات النقليين ، وعلى هذا فلا تنافي بين هذا الرأي وما ذهب اليه العقليون من كونه وجوداً مجازياً وليس بحقيقي ، وبذلك يصبح هذا القول شارحاً أو مؤيداً لما اختاره العقليون ؛ وليس توفيقياً بينهم وبين النقليين ، لأن النزاع بين الرأيين انما هو في الوجود المادي أو الخارجي ، وليس الوجود العلمي .

وأظن ان السيد الطباطبائي قد استمد رأيه هذا من الفخر الرازي فيما شرح به قوله تعالى : ﴿ **ولقد خلقناكم ثم صوَّرناكم .. الخ** ﴾ اذ قال ما نصه :

---

(١) الميزان : ٩ / ٣٢٠ ـ ٣٢١ .

« اشارة الى حكم الله وتقديره لاحداث البشر في هذا العالم . . . . واشارة الى أنه تعالى أثبت في اللوح المحفوظ صورة كل شيء كائن محدث الى قيام الساعة » (١)

* * *

هذه هي الأقوال التي ذكرها المحدثون والمفسرون في مسألة « عالم الذر » ، واذا أردنا الترجيح والاختيار كان لا مناص لنا من القول بمجازية الوجود الانساني يومذاك ومن نفي الكلام والاشهاد بمعناهما الظاهري الذي ذهب اليه النقليون ، وذلك لأن أدلة العقليين مقنعة كل الاقناع ومعتمدة على الحجة والمنطق ، وان أدلة النقليين الحديثية غير سليمة من المناقشة ، طعناً في سند بعضها وتشكيكاً في دلالة البعض الآخر .

وعندما نصل في البحث الى هذه النتيجة يتراءى أمامي السؤال الآتي :

هل نستطيع أن نفسر عالم الذر المشار اليه تفسيراً فلسفياً محضاً في ضوء نظرية الحركة الجوهرية التي بلور افكارها وأوضح معالمها فيلسوف الاسلام صدر الدين الشيرازي ؛ فنذهب الى امكان عد ذلك الوجود « في عالم الذر » وجوداً حقيقياً يقصد به وجود الانسان بالقوة ـ وهو غير وجود الانسان العلمي ـ وانما الوجود الفعلي ، بمعنى أن الانسان قد وجد بكل أفراده ـ بالقوة ـ بمجرد وجود الأب الأول الحامل « للحيمن » الانساني ولقانون بقاء الجنس واستمراره ، وان لم يتحقق الوجود الخارجي لكل الأفراد بعد .

واذا رجح لدينا ـ أو صح ـ أن نفسر الآية الكريمة بهذا المعنى فقد استغنينا عن تفسير النقليين والعقليين ، لأن التفسير النقلي قائم على الوجود الخارجي وهو مرفوض كما مر ، والتفسير العقلي قائم على المجاز والتأويل ولا حاجة لنا به اذا أمكن التفسير الحقيقي للفظ . وبهذا ينحل الاشكال ويحسم الخلاف ويصبح وجود الذرية وجوداً حقيقياً ولكنه بالقوة لا بالفعل كما أسلفنا .

---

(٢) تفسير الرازي : ١٤ / ٣٠ .

وما دمنا نتجدث عن مسألة « الوجود بالقوة » فان من حق الاستيعاب في البحث أن نقول :

ان هذه الفكرة الفلسفية اذا قام عليها من البرهان ما يصححها او يرجحها أو يقرب قبولها الى الذهن بمعناها المار الذكر فانها ـ ربما . . ولا أقطع بذلك ـ تستطيع أن تحل لنا ألغاز عددٍ من النصوص المعضلة المرتبطة بالخلق والوجود الانساني الأول ، وهي نصوص طال فيها الأخذ والرد بين المحدثين والمفسرين وكثر فيها الجدل والتمحلات والتخريجات ؛ ولكن بدون طائل في أكثر الأحيان .

وأورد فيما يأتي أمثلة من تلك النصوص المعضلة مرفقة بالاشارة الى ما قال الشراح والمفسرون فيها وما يمكن أن يقال في شرحها وتفسيرها على هدى فكرة الوجود بالقوة :

المثال الأول :

قوله تعالى في سورة الأعراف (آية ١١) : ﴿ **ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم** ﴾ . وللمفسرين في تفسير هذه الآية اقوال عدة :

منها : خلقنا اباكم ثم صورناه ثم قلنا للملائكة ، واستشهد القائلون بهذا المعنى بقوله تعالى : ﴿ **واذ أخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور** ﴾ أي ميثاق اسلافكم .

ومنها : خلقناكم : أي خلقنا الأرواح أولاً ثم صورنا الأشباح آخراً .

ومنها : خلقناكم ثم صورناكم ثم انا نخبركم أنا قلنا للملائكة .

ومنها : خلقناكم في ظهور آبائكم ثم صورناكم في بطون امهاتكم ثم قلنا للملائكة .

ومنها : خلقنا آدم ثم صورناكم في ظهره ثم قلنا للملائكة .

ومنها : ان « ثم » هنا بمعنى الواو ، واستشهد الاخفش ـ وهو صاحب هذا القول ـ على تفسيره هذا بقوله تعالى ﴿ ثم الله شهيد على ما تعملون ﴾ وقوله عز وجل : ﴿ ثم كان من الذين آمنوا ﴾ وقوله من قائل : ﴿ استغفروا ربكم ثم توبوا اليه ﴾ .

ومنها : ان في الآية تقديماً وتأخيراً ، وتقديرها : خلقنا اباكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا له ثم صورناكم[1] .

ومنها : ان الخلق في اللغة عبارة عن التقدير . . . وتقدير الله عبارة عن علمه بالأشياء ومشيئته لتخصيص كل شيء بمقداره المعين . فقوله : « خلقناكم » اشارة الى حكم الله وتقديره لاحداث البشر في هذا العالم . وقوله : « صورناكم » اشارة الى انه تعالى اثبت في اللوح المحفوظ صورة كل شيء كائن محدث الى قيام الساعة . . . . والتصوير عبارة عن اثبات صور الأشياء في اللوح المحفوظ . ثم بعد هذين الأمرين أحدث الله تعالى آدم وأمر الملائكة بالسجود له »[2] .

اذا أردنا تفسير هذه الآية بمقتضى الوجود بالقوة كان المعنى : ولقد خلقناكم بخلق آدم أي أوجدناكم جميعاً بوجود ابيكم الأول ثم صورناكم من ناحية الشكل والأعضاء والتفاصيل بالصورة التي أخرجنا بها أباكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم . وقد يتجلى هذا المعنى اكثر اذا علمنا بأن المفهوم من السجود لآدم هنا وفي غير هذا المقام كما في سورة البقرة ـ مثلاً ـ انه ليس سجوداً لفرد من الناس وانما هو سجود للانسانية المتمثلة في آدم عليه السلام مما لا مجال لشرحه في هذه العجالة .

المثال الثاني :

قوله تعالى في سورة الانسان / الدهر (آية ٢) :

---

(١) يراجع في الاقوال السابقة تفسير الطبري : ٨ / ١٢٦ ـ ١٢٨ والتبيان : ٤ / ٣٥٦ ـ ٣٥٧ والكشاف : ٢ / ٦٨ وتفسير الرازي : ١٤ / ٣٠ وتفسير القرطبي : ٧ / ١٦٩ .

(٢) تفسير الرازي : ١٤ / ٣٠ .

﴿ هل أتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكورا ﴾ .

وللمفسرين في شرح هذه الآية اقوال متعددة حاولوا فيها الملاءمة بين ﴿ أتى على الانسان حين ﴾ الدال على الوجود و﴿ لم يكن شيئاً مذكوراً ﴾ النافي للذكر والظهور ، لأنه « غير مفهوم في الكلام أن يقال : أتى على الانسان حين قبل أن يوجد وقبل أن يكون شيئاً . واذا أريد ذلك قيل : أتى حين قبل أن يخلق ، ولم يقل أتى عليه » .

واختلف المفسرون في تفسير المراد بـ « الانسان » ، فقال بعضهم : هو آدم بالذات ، وقال آخرون : المقصود به كل انسان ؛ أي الجنس الانساني بكامله ، وهو الألصق بالسياق بقرينة قوله تعالى بعد هذه الآية :

﴿ انا خلقنا الانسان من نطفة امشاج ﴾ .

ثم اختلف المفسرون في تفسير قوله : ﴿ لم يكن شيئاً مذكوراً ﴾ ، فذهب بعض ممن فسر الانسان بآدم الى أنه قد أتى على آدم حين من الدهر ـ اربعون عاماً ـ وهو جسم مصور لم تنفخ فيه الروح ؛ فـ « لم يكن شيئاً مذكوراً : أي لم يكن شيئاً له نباهة ولا رفعة ولا شرف ؛ انما كان طيناً لازباً وحماً مسنوناً » ، ولكنه لما كان « محكوماً عليه بأنه سينفخ فيه الروح وسيصير انساناً صح تسميته بأنه انسان » . وقال بعضهم : معناه انه « قد مضى مدد من الدهر وآدم لم يكن شيئاً يذكر في الخليقة لأنه آخر ما خلق من اصناف الخليقة » .

وذهب بعض ممن فسر الانسان بالنوع الانساني الى أن ﴿ لم يكن شيئاً مذكوراً ﴾ بمعنى أنه لم يكن يذكره ذاكر لأنه كان معدوماً غير موجود وقال بعضهم : ان المراد بالحين مدة الحمل وانه اذا كان علقة ومضغة لم يكن شيئاً مذكوراً ، وقال ثالث : ان الانسان هو النفس الناطقة وهي موجودة قبل وجود الأبدان[1] .

(١) يراجع في الاقوال المارة الذكر : تفسير الطبري : ٢٩ / ٢٠٢ والتبيان : ١٠ / ٢٠٥ ـ ٢٠٦ والكشاف : ٤ / ١٩٤ وتفسير الرازي : ٣٠ / ٢٣٥ ـ ٢٣٦ وتفسير القرطبي : ١٩ / ١١٩ ـ ١٢٠ والميزان : ٢٠ / ١٢٠ .

أما اذا فسرنا هذه الآية على هدى المبدأ الفلسفي المشار اليه فقد طوينا كل هذه الخلافات ، ويكون المقصود حينئذ ان الجنس الإنساني كله موجود بالقوة بمجرد وجود الانسان الأول ، وأتى عليه حين من الدهر وهو موجود بذلك المعنى ؛ ولكنه لم يكن شيئاً مذكوراً في الواقع الخارجي لأنه لم يخرج الى حيز التنفيذ الصوري بعد .

ولعل بعض اقوال المفسرين السالفة الذكر قد لمحت الى هذا المعنى وان لم تعبر عنه بالصراحة التامة ، بل لعل في بعض الأحاديث المروية عن ائمة أهل البيت عليهم السلام ما يمكن حمله على الاشارة الى هذا المعنى ايضاً كرواية زرارة ابن أعين عن الامام محمد بن علي الباقر عليهما السلام اذ سأله « عن قوله : لم يكن شيئاً مذكوراً ، قال : كان شيئاً ولم يكن مذكوراً » وكذلك رواية حمران بن أعين عن الباقر عليه السلام ايضاً قال : « سألت عنه فقال : كان شيئاً مقدوراً ولم يكن مكوناً »[1] .

المثال الثالث :

قوله تعالى في سورة البقرة : ﴿ **كيف تكفرون بالله وكنتم امواتاً فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ، ثم اليه ترجعون** ﴾ آية (٢٨) .

وقوله تعالى في سورة غافر : ﴿ **قالوا : ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا** ﴾ آية (١١) .

واختلف المفسرون في تحديد هاتين الموتتين وهاتين الحياتين على اقوال كثيرة :

منها : « كنتم امواتاً معدومين قبل أن تخلقوا ، فأحياكم أي خلقكم ، ثم يميتكم عند انقضاء آجالكم ، ثم يحييكم يوم القيامة » .

ومنها : « كنتم امواتاً في ظهر آدم ، ثم أخرجكم من ظهره كالذر ، ثم

---

(١) مجمع البيان : ٥ / ٤٠٦ .

يميتكم موت الدنيا ، ثم يبعثكم » .

ومنها : « كنتم امواتاً أي نطفاً في اصلاب الرجال وارحام النساء ، ثم نقلكم من الأرحام فأحياكم ، ثم يميتكم بعد هذه الحياة ، ثم يحييكم في القبر للمسألة ، ثم يميتكم في القبر ، ثم يحييكم حياة النشر الى الحشر وهي الحياة التي ليس بعدها موت » . ويعلق القرطبي على هذا الرأي بعد ذكره فيقول : « على هذا التأويل هي ثلاث موتات وثلاث احياءات . وكونهم موتى في ظهر آدم واخراجهم من ظهره والشهادة عليهم غير كونهم نطفاً في اصلاب الرجال وارحام النساء ، فعلى هذا تجيء اربع موتات واربع احياءات . وقد قيل : ان الله تعالى أوجدهم قبل خلق آدم ـ عليه السلام ـ كالهباء ، ثم أماتهم ، فيكون على هذا خمس موتات وخمس احياءات ! » .

ومنها : ان « الموتة الاولى مفارقة نطفة الرجل جسده الى رحم المرأة فهي ميتة من لدن فراقها جسده الى نفخ الروح فيها ، ثم يحييها الله بنفخ الروح فيها . . . ثم يميته الميتة الثانية بقبض الروح منه فهو في البرزخ ميت الى يوم ينفخ في الصور ، فيرد في جسده روحه فيعود حياً سوياً لبعث القيامة . فذلك موتتان وحياتان » .

ومنها : « كنتم امواتاً : أي كنتم تراباً ونطفاً . . . أي خاملين ولا ذكر لكم لأنكم لم تكونوا شيئاً ، فأحياكم : أي فجعلكم خلقاً سميعاً بصيرا »[1] .

ويعلق الزمخشري على هذه الأقوال فيقول :

« فان قلت : كيف قيل لهم اموات في حال كونهم جماداً وانما يقال ميت فيما يصح فيه الحياة ؟ قلت : بل يقال ذلك لعادم الحياة كقوله : بلدة ميتاً ، وآية لهم الأرض الميتة . . . . ويجوز أن يكون استعارة ؛ لاجتماعهما في أن لا

(١) يراجع في الأقوال السالفة الذكر : تفسير الطبري : ١ / ١٨٩ والتبيان : ١ / ١٢٢ وتفسير الرازي : ٢ / ١٥١ وتفسير القرطبي : ١/ ٢٤٩ .

روح ولا احساس »[1] .

وان فسرنا هاتين الآيتين في ضوء المنهج الذي ذكرناه كان الموت الأول فيهما بمعنى عدم الوجود الخارجي لا بمعنى العدم المطلق ، وبذلك نتخلص من كل هذه التأويلات والتمحلات بما فيها تخبط الزمخشري وتردده بين أن يكون الميت هو عادم الحياة أو انه من باب الاستعارة . وحتى الأرض الميتة والبلدة الميت فان المقصود بها تلك الأرض التي فيها قوة الانبات والاستعداد لذلك ، وانما صح وصفها بالموت لأنها حية وذات نبات بالقوة وان لم تكن كذلك بالفعل ، أما التي ليست فيها قابلية الانبات مطلقاً فلا يقال فيها ذلك بل لا يصح .

وعلى هذا يكون تسلسل المعنى في الآية كما يأتي :

كيف تكفرون بالله وانكم لتعلمون بأنه كان قد أوجدكم بالقوة من لدن وجود مادتكم الأولى وان كنتم كالأموات بحسب الواقع الخارجي ، ثم نقلكم الى عالم الحياة الفعلي بايجادكم على الأرض جيلاً بعد جيل ، ثم انه سوف يميتكم عند انتهاء آجالكم في الدنيا ، ثم يحييكم يوم القيامة ، ثم اليه ترجعون ليثيب المطيع ويعاقب العاصي .

المثال الرابع :

قوله تعالى في سورة الأنعام : **﴿ هو الذي خلقكم من طين ثم قضى أجلاً ، وأجل مسمى عنده ﴾** آية (٢) .

واختلف المفسرون في تفسير هذين الأجلين على اقوال :

منها : انهما « أجل الحياة الدنيا ، وأجل مسمى عنده وهو أجل البعث » .

ومنها : انهما « أجل الحياة وهو الوقت الذي تكون فيه الحياة ، وأجل الموت وهو الوقت الذي يحدث فيه الموت » أي : « أجل الحياة الى الموت ، وأجل الموت الى البعث وقيام الساعة » .

---

(١) الكشاف : ١ / ٢٦٩ .

ومنها : « أجل من مضى من الخلق ، وأجل مسمى عنده : يعني آجال الباقين » .

ومنها : « قضى أجلاً : عنى به النوم . . . . وأجل مسمى عنده هو أجل موت الانسان » .

ومنها : « ان لكل انسان أجلين : احدهما الآجال الطبيعية ، والثاني الآجال الاخترامية » .

ومنها : « الأجل المسمى : هو الذي وضع في ام الكتاب ، وغير المسمى من الأجل : هو المكتوب فيما نسميه بلوح المحو والاثبات »[1]) .

ولو أردنا تفسير هذه الآية على هدى المنهج السالف الذكر لقلنا :

ان الله تعالى عندما خلق المادة الانسانية الأولى فكأنه خلق ـ بالقوة ـ جميع الخلق بلا استثناء ، ولهذا صح أن يخاطب الأجيال كلها بقوله : « خلقكم » . ثم قضى أجلاً هو أجل الوجود بالفعل الذي سيشمل الجميع بالتدريج وعلى مرور الأزمان وتعاقب الدهور . وبقي أجل مسمى عنده هو موعد موت كل فرد فرد من هؤلاء ، وهو الذي عبر عنه بعض المفسرين بأجل موت الانسان .

المثال الخامس :

قوله تعالى في سورة الأنعام : ﴿ هو الذي أنشأكم من نفس واحدة فمستقر ومستودع ﴾ آية (٩٨) .

واختلف المفسرون في تفسير المستقر والمستودع خلافاً كبيراً :

فقيل : « المستقر في القبر ، والمستودع في الحشر » .

وقيل : « المستودع من كان في الأصلاب ، والمستقر من كان في الأرحام » .

وقيل : « المستقر ظهر الأرض أو بطنها ، والمستودع ما يقابل ذلك » .

---

(١) تفسير الطبري : ٧ / ١٤٧ والتبيان : ٤ / ٧٧ ومجمع البيان : ٢ / ٢٧٢ ـ ٢٧٣ وتفسير الرازي : ١٢ / ١٥٣ ـ ١٥٤ والميزان : ٧ / ٩ .

وقيل : « المستقر من خلق ، والمستودع من لم يخلق » .

وقيل : المستقر من ولد ، والمستودع من هو بعد في الأصلاب والأرحام[1] .

اما اذا فسرنا الآية في ضوء المنهج المشار اليه فان المقصود حينئذ : ان الله تعالى قد خلق الخلق كلهم من نفس واحدة أي من أبٍ أعلى واحد ، وان جميع الخلق قد وجدوا بالقوة منذ ذلك اليوم ، ولكن حيث ان بعضهم قد وجد بالفعل وبعضاً لم يوجد بعد ؛ فان منهم المستقر (اي الموجود بالفعل) ومنهم المستودع (أي الموجود بالقوة) .

المثال السادس :

الأحاديث التي وردت فيها كلمة « الظلال » وهي كثيرة :

منها : ما روي عن الامام الباقر عليه السلام من قوله : « ان الله عز وجل خلق الخلق . . . ثم بعثهم في الظلال ، فقلت وأي شيء الظلال ؟ فقال عليه السلام : ألم تر الى ظلك في الشمس ؟ شيئاً وليس بشيء »[2] .

ومنها ما روي عنه ايضاً من قوله في اثناء حديث : « ان الله تبارك وتعالى . . . . عرض على محمد ـ صلى الله عليه وآله ـ امته في الظل وهم أظلة »[3] .

ومنها ما روي عن الامام الصادق عليه السلام اذ قال : « ان الله تبارك وتعالى أخذ ميثاق العباد وهم أظلة قبل الميلاد »[4] .

ومنها ما روي عن الامام الصادق (ع) ايضاً من قوله : « ان الله عز وجل

(١) تفسير الطبري : ٧ / ٢٩١ والتبيان : ٤ / ٢١٤ . ومجمع البيان : ٢ / ٣٣٩ وتفسير القرطبي : ٧ / ٤٦ ـ ٤٧ والميزان : ٧/ ٢٨٩ .

(٢) الكافي : ٢ / ١٠ .

(٣) البحار : ٥ / ٢٥٠ .

(٤) البحار ايضاً : ٥ / ٢٤١ .

أخذ من العباد ميثاقهم وهم أظلة قبل الميلاد ، وهو قوله عز وجل : « واذ أخذ ربك من بني آدم .. الخ »[1] .

الى غير ذلك من الأحاديث التي وردت فيها هذه الكلمة التي حار المفسرون في شرحها وبيان المقصود منها ، وقد قال الشيخ المجلسي معلقاً عليها :

« قوله ـ عليه السلام ـ : « في الظلال » : أي عالم الأرواح بناء على أنها اجسام لطيفة . ويحتمل أن يكون التشبيه للتجرد ايضاً تقريباً الى الأفهام . أو عالم المثال ـ على القول به ـ قبل الانتقال الى الابدان »[2]

وقال في موضع آخر من كتابه معلقاً عليها ايضاً :

ان ذلك « مثال وحكاية عن الحياة والتكليف في الأبدان ، ولذا سمي الوجود الذهني بالوجود الظلي لعدم كونه منشأ للآثار ومبدأ للأحكام . وقيل : يمكن أن يراد به عالم الذر المباين لعالم الاجساد الكثيفة وهو يحكي عن هذا العالم ويشبهه ؛ وليس منه ؛ فهو ظل بالنسبة اليه . أو عالم الأرواح »[3]

وقال الشيخ فخر الدين الطريحي في شرح « الظلال » ايضاً :

« الأظلة : عالم المجردات ؛ فانها اشياء وليست بأشياء كما في الظل ..... والتعبير بعالم الذر وعالم المجردات واحد ، وانما عبر عنه بذلك لأنه شيء لا كالأشياء .... ، ولما لم تصل اذهان اكثر الناس الى ادراك الجواهر المجردة عبروا ـ عليهم السلام ـ عن عالم المجردات بالظلال ليفهم الناس قصدهم من ذلك »[4]

وقد رجعت الى معجمات اللغة وكتبها باحثاً عن معنى هذه الكلمة فرأيتها

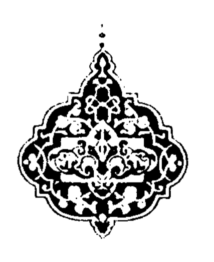
(١) البحار كذلك : ٥ / ٢٤١ .
(٢) البحار ايضاً : ٥ / ٢٤٥ .
(٣) البحار : ٦٧ / ٩٩ ـ ١٠٠ .
(٤) مجمع البحرين : مادة (ظلل) .

قد استشهدت بأبيات من الشعر للعباس بن عبد المطلب في مدح الرسول ـ ص ـ جاء فيها :

من قبلها طبت في الظلال وفي مستودع حيث يخصفُ الوَرَق

وقال اللغويون في تفسير هذه الكلمة : ان المعنى بها ظلال الجنة « التي لا شمس فيها » عندما كان الرسول ـ ص ـ « في صلب آدم نطفة حين كان في الجنة » ، « وقوله : من قبلها : أي من قبل نزولك الى الأرض فكنى عنها »[1] .

وعندما نعود الى مسألة الوجود بالقوة ونفسر « الظلال » بها ؛ ثم نعود الى الروايات السالفة الذكر لنقرأها مرة اخرى في ضوء هذا التفسير ، نجد ان المعنى قد اتضح أكثر ، وان السياق قد اصبح أكثر انسجاماً ، وان المقصود قد ازداد وضوحاً .



(١) الفائق للزمخشري : ٣/ ١٢٣ والنهاية لأبن الأثير : ٣/ ٥٦ ولسان العرب (ظلل) .

الخَاتِمَة

كانت خلاصة القول في هذا البحث ـ بقسميه ـ ماثلة في النقاط الآتية :

١ ـ ان نظرية التطور الداروينية أو ما نرجح تسميته : « النظرية المادية في التطور » انما هي في الميزان العلمي فرضية قائمة على الحدس والتخمين ، وان كل ما استجد من بحوث واكتشافات في دنيا الوراثة والجينات والكروموسومات والأحماض الأمينية كان مخالفاً لهذه الفرضية وعلى النقيض منها في بعض الأحيان .

٢ ـ وان مسألة ارتباط الانسان بالقرد ـ على النحو الذي تحدث عنه مؤيدو هذه الفرضية ـ كانت اكثر اغراقاً في الحدس والتخمين ؛ وأوضح دلالة على ما يلف البحث من تصورات موهومة وتناقضات كبيرة .

٣ ـ وان اصل الدواب ومنها الانسان ـ كما جاء في القرآن الكريم ـ انما هو عبارة عن « ماء » و« تراب » مأخوذين من هذه « الأرض » التي نعيش عليها ومجتمعين على شكل « طين » لازب متماسك . فاذا دب اليه اليبس والجفاف صار « صلصالاً » . واذا دخلته الحياة ونفخت فيه الروح أصبح « انساناً » .

* * *

ولعل القارىء عندما يصل الى نهاية هذه الخلاصة يتساءل قائلاً :

هل كان ذلك ـ فقط ـ هو المقصود بهذا البحث الطويل العريض ؟وهل يعتبر ذلك مشبعاً لنهم الباحث ومستوفياً لكل اطراف الموضوع فلم تبق فيه

استزادة لمستزيد ؟ وهل تنتهي التساؤلات وعلامات الاستفهام في هذه المسألة المعضلة عند هذا الحد ؟

والحقيقة ان البحث لم ينته بعد ، وان هناك تتمة للموضوع مازالت مدخرة لهذه الصفحات الأخيرة .

بل ربما كانت هذه التتمة هي خاتمة المطاف وزبدة الكلام فيه ؛ أو هي فذلكة البحث كله ؛ ان صدق الظن وساعد الحظ وأسعف التوفيق .

وبامكاننا أن نصوغ ذلك على شكل جواب صريح وشاف عن سؤال رئيس مازال حتى الآن بدون جواب ، هو :

هل وجد الانسان على سطح الأرض متطوراً عن كائن حي سابق ـ أياً كان اسم هذا الكائن السابق ورسمه ـ ؟ أم انه مخلوق بالذات وبخلقٍ خاص ومباشر ؟ .

وكيف يمكن الاستدلال على صحة تطوره ـ ان كان الجواب كذلك ـ بعد أن تم تفنيد كل أدلة التطور فيما مر ؟ .

واذا كان الجواب بالنفي فان معناه الغاء فكرة التطور مطلقاً ، واذن كيف يكون الموقف من اولئك الفلاسفة المسلمين الذين قالوا بالتطور وتحدثوا عنه واستدلوا عليه فلسفياً بما مر استعراضه من اقوالهم في القسم الأول من هذا البحث ؟

وستكون هذه الخاتمة جواباً أو بمثابة الجواب عن ذلك ؛ فنقول :

ان مجمل ما استفدناه من الآيات الكريمة المعنية بالحديث عن أصل الانسان انه مركب من مادة وروح .

وان الفاظ « الماء » و« التراب » و« الأرض » و« الطين » و« الصلصال » انما هي بيان عن المادة التي تألف او اشتق منها جسم الانسان

ولا يعتبر ذكر هذه الألفاظ الخمسة وعدم الاقتصار على واحد منها علامة

تناقض أو اضطراب في الكلام ، لأن « الماء » و« التراب » هما سطح الأرض وباجتماعهما يكون « الطين » ؛ وبجفاف الطين يصبح « صلصالاً » كما مر .

واذن . فهذه هي المادة الخام التي خلق منها الانسان : وتعدد الفاظها عبارة عن تعدد التطورات التي تطرأ على المادة المعدة لكي تكون كائناً حياً ، أو عبارة عن تعدد الحالات التي مرت بها خلال مراحل صيرورتها كذلك .

وربما كان قوله تعالى : ﴿ سويته ﴾ اشارة الى هذه التطورات أو الحالات التي مرت بها المادة الأصلية ، بمراعاة كل الكميات والخصوصيات والمقادير المطلوبة والنسب الموزونة ، وملاحظة كيفية امتزاجها ودقة تركيبها وسلامة عملها وادائها لواجباتها .

ثم تأتي حينئذاك المرحلة الاساسية والكبرى لوجود الانسان ، وهي المعبر عنها بقوله تعالى ﴿ ونفخت فيه من روحي ﴾ ، ويراد بها مرحلة انطلاقة الحياة في تلك المواد الجامدة والهياكل الهامدة ، فاذا بها كائن يحيا وانسان يسعى .

ويرجح في الظن أن يكون هذا هو معنى قوله تعالى : ﴿ هل أتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً ﴾ كما مر بيانه ، حيث أتى عليه حين من الدهر وهو موجود بالقوة وماثل بالمادة الخام ومخلوق بالتقدير الالهي ، ولكنه لم يكن شيئاً مذكوراً بالفعل ولا موجوداً بالواقع الخارجي ولا ماثلاً للعيان كانسان .

ولم يتضح لنا بالتفصيل ـ كما لم يتضح لسائر المفسرين والمحدثين ـ كيف كان هذا الوجود بالقوة خلال ذلك (الحين) من الدهر وما هي مظاهره الحيوية وشواهده التكوينية ، فهل كان وجوداً قائماً في كائن آخر من الكائنات الحية ؟ أم وجوداً ماثلاً في باطن مادة مطروحة على سطح الأرض ؟ أم وجوداً آخر لا نستطيع تصوره الآن وبعد هذه المدرين من السنين .

ان الشيخ الطوسي يقول وهو يتحدث عن الانسان الأول :

« ان الله تعالى خلق آدم من تراب ، فقلبه طيناً ، ثم قلب الطين

حيواناً »[1] .

ويروي القرطبي في جملة الأقوال في أصل الناس :

« وقد قيل : ان الله تعالى أوجدهم قبل خلق آدم ـ عليه السلام ـ كالهباء ثم أماتهم »[2] .

ويقول الرازي في تفسير قوله تعالى ﴿ أنشأكم من نفس واحدة ﴾ :

« فرق بين قوله ﴿ أنشأكم ﴾ وبين قوله : ﴿ خلقكم ﴾ ، لأن أنشأكم يفيد انه خلقكم لا ابتداء ؛ ولكن على وجه النمو والنشوء لا من مظهر من الأبوين ، كما يقال في النبات انه تعالى أنشأه بمعنى النمو والزيادة الى وقت الانتهاء »[3] .

وتتحدث الروايات المأثورة عن ائمة اهل البيت ـ عليهم السلام ـ عن وجود خلق في الأرض يعبدون الله ؛ قبل وجود آدم[4] .

كما تتحدث عن وجود النسناس[5] وسكناه الأرض ؛ قبل آدم ايضاً .

ثم تتحدث عن وجود خلق يدبون كما يدب الهوام في الأرض يأكلون ويشربون كما تأكل الأنعام من مراعي الأرض ، وليسوا ببهائم ولا هوام[6]

---

(١) التبيان : ٨ / ٢٩٧ .
(٢) تفسير القرطبي : ١/ ٢٤٩ .
(٣) تفسير الرازي : ١٣ / ١٠٢ .
(٤) بحار الأنوار : ٥٧ / ٣٢٢ ـ ٣٢٤ .
(٥) يقول المجلسي في البحار : ١١ / ١٠٦ في تفسير النسناس : انه « حيوان شبيه بالانسان يقال انه يوجد في بعض بلاد الهند » . ويقول الجوهري في الصحاح : هو « جنس من الخلق يثب احدهم على رجل واحدة » . وقيل : هو نوع من القردة ، وقيل : هو على خلقة بني آدم . ويراجع في تفاسير هذه الكلمة وشواهدها كتاب تاج العروس مادة (نسس) .
(٦) البحار : ٥٧ / ٣٢٢ ـ ٣٢٤ .

كذلك تحدثت هذه النصوص عن خلق الخلق وبعثهم في الظلال كما مر[1] .

ثم كان آدم بعد ذلك كله .

ونعني بآدم هذا ـ وهو الذي تحدث عنه القرآن الكريم ـ ذلك الأب الذي ينتسب اليه الانسان الموجود اليوم . أما الأجيال البشرية السابقة عليه فيظهر من بعض النصوص الدينية انها من ذرية (أوادم) آخرين[2] ؛ وانها اجيال عاشت على سطح الأرض وانقرضت جيلاً بعد جيل .

وهكذا نجد ان الصورة المطلوبة لهذا « الحين » من الدهر لم تتضح أبعادها بشكل دقيق ؛ ولم يعلم المراد منها على وجه القطع واليقين .

والنتيجة الثابتة المستخلصة من مجموع ذلك أنه : وجود بالقوة ، وجود كالهباء ، بعث في الظلال ، انقلاب الطين حيواناً ، خلق كالهوام وليسوا بهوام .

ولا نعرف اكثر من ذلك .

وربما يدور في خلد قارىء أن يقول :

ان هذه « النتيجة الثابتة » المشار اليها لا تختلف اختلافاً حاداً ـ في الجذر والأساس ـ عما يقول التطوريون ويذهبون اليه ، واذن فلماذا كل هذا الانكار عليهم ؟

والجواب على ذلك :

ان التأمل الواعي في المسألة ودراستها بتجرد وحياد تامين يوصلنا بشكل مقنع الى أن الانسان الأول ـ وان اجتمع مع الحيوان في التراكيب الأساسية والمواد التكوينية ؛ باعتبار خلق الجميع من ماء ومن طين بصريح القرآن المجيد ـ لم يوجد قطعاً بطفرة عفوية أو قفزة عشوائية كما زعم التطوريون ، بل

---

(٧) تراجع ص ٢٧٢ ـ ٢٧٤ الفصل السابق من هذا الكتاب .

(١) يراجع بحار الأنوار : ٥٧ / ٣١٩ ـ ٣٢٠ ـ و ٣٢١ و ٣٣٠ ـ ٣٣١ و ٣٣٦ .

ان أدلة التخطيط والتصميم والاتقان والاختيار بادية على تكوينه بجلاء ؛ وماثلة في كل اجزائه بوضوح .

وباختصار : فهو كائن مصمم ، خلق بتقدير ، وركبت اجزاؤه بحساب ، وأعطي كل شيء بحكمة ، ومنح سائر قدراته بتدبير .

وذلك مالا يجتمع مع عشوائية الطفرة ابداً ، ولا يلتقي مع عمى الطبيعة ابداً ، ولا ينسجم مع تخبط المادة ابداً ، ولا يتوافق مع هوج القفزة ابداً ، ولا يتلاءم مع ندرة الصدفة وضآلة احتمالها ـ بل عدمه ـ ابداً .

وتكون النتيجة : ان ما يقوله التطوريون لا يمثل علمًا ولا يضع قانوناً ولا يطرح قاعدة قطعية ثابتة ، في حين ان البحث العلمي في كل مجالاته لا يعترف بالظاهرة الشاذة والحالة النادرة ، وانما يستعمل كل طاقاته لاكتشاف القوانين والقواعد المعترف لها بالثبات والاستمرار ، بلا تذبذب في الرأي ، وبلا انتظار لصدفة طارئة ، وبلا بناء شامخ يعتمد بكل ثقله على قفزة مجهولة لا يعلم متى تتحقق وكيف تكون .

واذن . فالتطور « القفزي » الاحتمالي المذكور مرفوض رفضاً تاماً ولا يمكننا الايمان به مطلقاً لأنه لم يقدم لنا قانوناً حتمياً كحتمية القوانين الطبيعية والكونية الاخرى .

ولكننا نستطيع في الوقت نفسه أن نؤمن بالتطور اذا كان قائمًا على القطع واليقين ومجرداً من الافتراض والاحتمال ، أي اذا اعتمدناه تطوراً مصممًا لهذه المهمة من الأصل وقادراً على انجازها ذاتياً من داخله ـ واؤكد شرط التصميم من الداخل ـ ، ليصبح حينذاك قانوناً ثابتاً يصح الاعتماد عليه والركون اليه .

وسيكون هذا التطور « المصمم » ـ وهو على تلك الدرجة من هيمنة التصميم على الذات ـ مؤهلاً للقيام بمهمة تفسير ما يقع في داخل الكائنات الحية من تحول وتغير وتبدل وتأثير وتأثر ؛ لارتباط ذلك كله بتصميم الكائن وتكوينه وكيانه الذاتي ، كما ان هذه التفاعلات والتغيرات ـ بابتعادها عن القفزة الشاذة والطفرة النادرة ـ ستكون بمثابة الحقيقة الحياتية السارية في باطن كل كائن ،

والجوهر الأصيل الكامن في أعماق الجميع ، والقانون الشامل لكل شيء حي بلا استثناء .

واذا كان رفضنا للتطور « السائب » قد مثل موقفاً فكرياً سلبيًا وغير اعتباطي ، لما سبق بيانه في تفنيد اسس ذلك التطور واثبات بطلانها ؛ أو اثبات عدم الاقتناع بدليلها وبرهانها .

فان ايماننا بالتطور « المصمم » ليس اعتباطياً ايضاً ، وانما يمثل موقفاً فكرياً سلبيًا كذلك ، وهو موقف مبني على نظرية فلسفية كبرى هي قضية الوجود بالقوة والوجود بالفعل وتشابكهما في الحركة الجوهرية ، كما انه معتمد كل الاعتماد على مدلولات لفظية واضحة لمجموعة من النصوص الدينية سلف ذكرها في صفحات سابقة .

وحسبنا من كل ذلك ان فكرة التطور السائب لا تمثل قانوناً ولا تعد مضمونة العمل والتأثير ، في حين ان التطور المصمم قانون ثابت وحتمي النتائج الى حد بعيد .

ونستعرض فيما يأتي - لزيادة الايضاح والاقناع - نموذجاً بارزاً من نماذج الحياة النامية المتطورة بتصميم ، عسى ان يجد فيه القارىء شاهداً على صواب ما رجحناه وباعثاً للاطمئنان بصحة ما ذهبنا اليه :

كلنا نعلم ان الخطوة الاولى في الطريق نحو الانسانية تتمثل في النطفة ، وقد اعتبرها جمهور العقلاء انساناً بالقوة ورتبوا كثيراً من الآثار على ذلك ؛ وان لم يدركوا المعنى الفلسفي للقوة المذكورة .

ولعل من اكبر الأدلة على كونها انساناً بالقوة ما أوجبه الفقه الاسلامي من دية النطفة ، بل ما أوجب ايضاً من الدية على من أفزع شخصاً حال الجماع فعزل منيه عن زوجته[1] . ولو لم تكن النطفة على ما ذكرنا لما كان لاتلافها

---

(١) يراجع في تفاصيل ذلك كتاب مباني تكملة المنهاج : ٢ / ٣٩٨ - ٤٠٦ و ٤١٢ .

والاجهاز عليها مثل هذه الدية وذلك الشأن .

ثم تنتقل بعد ذلك من طور الى طور فتصبح « علقة » ثم « مضغة » ثم « شيئاً » آخر وآخر حتى ينطلق منها في آخر المطاف كائن حي هـو انسان بالفعل . وكل ذلك عمل تطوري بلا شك ، ولكنه ليس تطوراً احتمالياً يستمطر رحمة الطفرة وينتظر منحة الصدفة ، وانما هو تطور حتمي منصهر في ذات النطفة وخاضع لارادة تكوينية وقنونة طبيعية تنتقل بسببها تلك الانسانية الكامنة في داخل النطفة من مرحلة الى مرحلة ؛ وبشكل منظم ومرتب ، وطبقاً للصورة التي صممت لتنفيذها .

ولهذا أجمع ذوو الرأي والمعرفة على أن هذه النطفة ان لم تسر في طريقها المرسوم ولم تتطور كما هو مقرر لها ولم تصر جنيناً على النحو المطلوب فان المسألة نصبح حالة مرضية وعارضاً طارئاً لابد فيه من طبيب ماهر وعلاج ناجع . وما ذاك الا لأن تطورها الى الأمام ذاتي وحتمي وثابت ، وان تعطل هذا الجهاز الذاتي أمر غير طبيعي وخارج على القانون .

وقد حدثنا القرآن الكريم عن هذه المراحل التطورية للجنين فقال عز من قائل :

﴿ ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين ، ثم جعلناه نطفة في قرار مكين ، ثم خلقنا النطفة علقة ، فخلقنا العلقة مضغة ، فخلقنا المضغة عظاماً ، فكسونا العظام لحمًا ، ثم أنشأناه خلقاً آخر ﴾ المؤمنون / ١٢ ـ ١٤ .

كما تكرر هذا المعنى ـ تأكيداً له ـ في قوله تعالى :

﴿ يخلقكم في بطون امهاتكم خلقاً من بعد خلق ﴾ الزمر / ٦

وفي قوله تعالى :

﴿ وقد خلقكم اطواراً ﴾ نوح / ١٤ .

وهكذا يصف لنا القرآن المجيد مراحل الجنـين التطوريـة بكل دقـة

ووضوح ، وينص بصراحة على أنه تطور نابع من داخل الذات ومقسم الى مراحل واطوار ، ولأنه مصمم من قبل الله تعالى على هذا النحو من الحتمية صح اعتبار كل طور وكل مرحلة خلقاً من بعد خلق ، بمعنى ارتباط هذا التنقل عبر المراحل والأطوار بقدرة الله وخلقه وتصميمه .

وربما نزداد فهمًا لهذا المعنى اذا ما أنعمنا النظر في قوله تعالى في الآيتين (٢ ـ ٣) من سورة الأعلى ، اذ يقول جل وعلا :

﴿ الذي خلق فسوى ، والذي قدر فهدى ﴾ .

حيث نفهم من جملة ﴿خلق فسوى ﴾: أنه خلق كل شيء فسوى خلقه أدق تسوية ، فأعطى لكل جزء جزء وكل عضو عضو وكل كائن حي ما يساوي حاجته وما يلتئم مع حياته ، على احكام واتساق تامين ، ولم يأت به متفاوتاً أو مضطرباً أو غير منسجم مع الحاجة .

ويكون قوله :﴿ والذي قدر فهدى ﴾ انه قدر له أن يكون كذا أو كذا بالتطور المصمم ، وهداه بالقانون التكويني والحركة الذاتية الماثلة فيه الى أن يصل الى ما قدر له أن يكون بذلك التصميم الالهي الثابت والتخطيط الداخلي المحتم .

وهكذا تتضح ابعاد هذه النظرية الالهية التطورية وتتجلى خطوطها العريضة ومعالمها البارزة فتصبح ـ عن جدارة وبصريح العبارة ـ هي النظرية الفريدة المؤهلة للاعتماد والقبول ، لأنها تقوم على المنطق وعلى العقل وعلى الشواهد الماثلة والآثار الشاخصة والدلائل الصادقة والحقائق الناطقة .

والغريب ان ما زعمه التطوريون برهاناً على نظريتهم المادية انما هو غيب في غيب . وهم ـ مع كل فرارهم من كلمة « الغيب » ومع كل استهزائهم بها واشمئزازهم منها ـ لم يجدوا بدأً من بناء صرحهم الشاهق على هذا الغيب ، وحبذا لو كان غيباً بمعناه الفلسفي او بمدلوله الميتافيزيقي لأنه غيب مقنون ومبرهن عليه . ولكنه الغيب السائب الافتراضي واللاقانوني والمجرد من كل برهان عدا برهان الصدفة فقط وفقط . . .

وان نظريتنا هذه ـ ولا مانع من أن نسميها « النظرية الالهية في التطور » ـ قد آمنت بالتطور وبشكله الحتمي واليقيني والثابت ، وانطلقت الى ذلك من أساس ان كل المخلوقات والكائنات الحية قد أقيم بناؤها وصممت مراحلها من داخل صناديقها المغلقة وشفراتها المقفلة وجيناتها الثابتة ووراثتها المعينة وأحماضها الخاصة ، وليس لها أن تتطور ـ في كل الحالات ـ الا في ضوء ما صممت له وباتجاه ما وجهت نحوه .

وهذه هي « النتيجة » الجديدة التي أسفر عنها هذا البحث المفصل الطويل .

واني لسعيد كل السعادة في خروجي من هذه السباحة المرهقة بهذا الصيد القيم النفيس .

ومع ذلك كله فلابد من الاعتراف ـ بمنتهى الصراحة ـ بأني لم اكن بدعاً في ذلك بين الباحثين المؤمنين ؛ بل ان عدداً من الكتاب والمفكرين قد لمح الى هذه النتيجة بعض التلميح وحام حولها بعض الحوم ، وان لم يضع اليد عليها بالشكل المطلوب في الدراسة والتعمق والاستدلال .

وأروي ـ فيما يأتي ـ مقتطفات من كتابات هؤلاء ؛ مما تضمن الاشارة الى فكرة التطور المصمم والى ارتباط ذلك بالموجد الأول والخالق الأعظم ، لئلا نبخس الناس اشياءهم ونغمط حقوقهم :

يقول الشيخ محمد رضا الاصفهاني :

« متى كان اهل الدين . . . . يدعون ان الله تعالى خلق جميع الأشياء في وقت واحد خلقاً مستقلاً عن الآخر . وهم يرون انه تعالى بلطيف حكمته وبديع صنعته ؛ يخلق الثمر من الشجر والشجر من النواة . ولا يجعل العنب حلواً الا بعد ما يجعله حامضاً ، ولا يجعله حامضاً الا بعدما يجعله مراً »(١) .

---

(١) نقد فلسفة دارون : ١٧ ـ ١٨ .

ويقَول ايضاً :

« اهل الدين اذا وصفوا الله سبحانه بأنه خالق الشيء فلا يريدون به انه أوجده بمحض قدرته الكاملة الابتدائية ، ولم يوسط فيه غير ارادته المقدسة ، بل يريدون به انه أوجده بارادته واختياره ، سواء أوجده بـلا اسباب طبيعية اصلاً . . . او بتوسط الوف من الأسباب المرتبة والمركبة » وهو « مما يكرره كل احد في مجاري كلامه فيقول : أحرقت الثوب ، وهو لم يفعل شيئاً سوى انه جمع حطباً فأضرمه ثم ألقى الثوب فيه فأحرقته النار . ويقول : قتلت الصيد ، وهو لم يزهق روحه بصرف ارادته ، بل صوب بندقيته نحوه وأطلقها والبندقية مزقت احشاء صيده . . . . ان توسط تلك الأسباب لا تنافي نسبة الفعل الى الفاعل . وانه اذا كنا ننسب الأفعال الى انفسنا باستخدامنا قوى لم نخلقها ولم نعرف حقائقها ، فكيف بمن أوجدها لهذه الغايات »[1] .

ويقول محمد فريد وجدي بعد استعراض التطور الداروينى :

« من الوجهة الدينية فان ثبوت تسلسل الأنواع بعضها من بعض لا ينفي العقيدة بوجود الخالق ، بل ان في تسلسلها من اصل واحد دلالة اكبر على حكمة الخالق وعظم قدرته كما قال ذلك داروين نفسه[2] » .

ويقول الدكتور حسن كامل عواض :

ان « استمرار الذات البيولوجية لا يعني جمود الحياة أو ثباتها ، ففي اعماق كل منا السر الالهي الخالد للتقدم والارتقاء والتطور »[3] .

ويقول وحيد الدين خان :

« لو تسنى لنا أن نثبت قطعية هذه النظريات فلن يكون لذلك الاثبات الا دلالة واحدة ؛ هي ان اسلوب الله تعالى في العمل وتسيير الكون يعتمد على أنه

---

(١) المصدر نفسه : ١٩٠ ـ ١٩١ .

(٢) دائرة معارف القرن العشرين : ٤ / ٣٤ ـ ٣٦ .

(٣) شفرة الحياة : ١٢٣ .

سبحانه ينشيء الوقائع بواسطة اسباب وعلل مقررة ، وانه لم يخلق الانسان أو المخلوقات الاخرى مرة واحدة وعلى حدة ، بل أنشأها واحدة بعد اخرى »[1] .

ويقول محمد قطب :

كان يجب على داروين أن يقول : « انني توصلت بالشواهد الثابتة والتجارب المؤكدة الى اثبات نظرية معينة في النشوء والارتقاء ، ولكن اموراً اخرى فاتتني ولم أستطع ادراكها ، ومنها سر نشوء الحياة على ظهر الأرض ، والسر الذي يجعل الأحياء تتشبث بالحياة ، ثم السر الخفي في قدرتها على التطور لمواجهة ما يحيط بها من الظروف ، لكي تحقق ما في طبيعتها من حب للبقاء . ولا يمكنني في الوقت الحاضر الا أن أقول : انها من اسرار خالق الحياة التي لم يكشف عنها بعد للأحياء »[2] .

ويقول الدكتور ادوارد لوثر كيسيل الأختصاصي بعلم الأحياء :

« الانتخاب الطبيعي هو احد العوامل الميكانيكية للتطور ، كما ان التطور هو أحد عوامل عملية الخلق ، فالتطور ـ اذن ـ ليس الا أحد السنن الكونية أو القوانين الطبيعية ، وهو كسائر القوانين العلمية الاخرى يقوم بدور ثانوي ، لأنه هو ذاته يحتاج الى من يبدعه . ولا شك في انه من خلق الله وصنعه . والكائنات التي تنشأ بطريق عملية الانتخاب الطبيعي قد خلقها الله ايضاً كما خلق القوانين التي تخضع لها ، فالانتخاب الطبيعي ذاته لا يستطيع أن يخلق شيئاً ، وكل ما يفعله هو أنه احدى الطرق التي تسلكها بعض الكائنات في سبيل البقاء أو الزوال عن طريق الحياة والتكاثر بين الأنواع المختلفة »[3] .

﴿ ذلكم الله ربكم ، لا إله الا هو ، خالق كل شيء ، فاعبدوه ، وهو

---

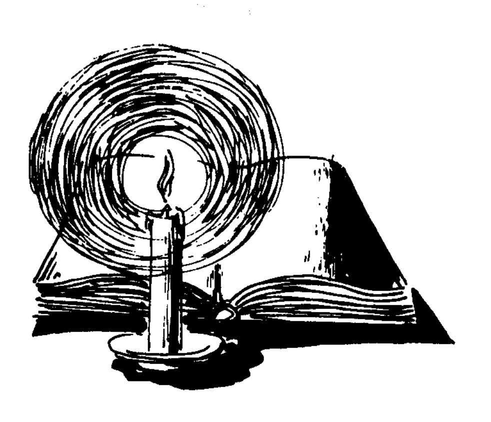
(1) الدين في مواجهة العلم : ١٢٥ ـ ١٢٦ .

(2) الانسان بين المادية والاسلام : ٢٢ .

(3) الله يتجلى في عصر العلم : ٢٩

على كل شيء وكيل . لا تدركه الأبصار ، وهو يدرك الأبصار ، وهو اللطيف الخبير . قد جاءكم بصائر من ربكم ، فمن أبصر فلنفسه ، ومن عمي فعليها ، وما أنا عليكم بحفيظ ﴾ .

صدق الله العظيم .



فهرس المصادر والمراجع

١ - الكتب :

ـ الله يتجلى في عصر العلم / لعدد من العلماء الاجانب ـ الترجمة العربية ـ القاهرة ١٩٦٨ م

ـ الاسفار الأربعة / لصدر الدين الشيرازي طهران ١٣٨٣ هـ

ـ أصل الأنواع / لداروين ـ الترجمة العربية بيروت ١٩٧١ م

ـ أمالي / الشريف المرتضى القاهرة ١٣٧٣ هـ

ـ الانسان بين المادية والاسلام / لمحمد قطب القاهرة ١٩٥٧ م

ـ الانسان في فجر حياته / لدوروثي ديفدسن الترجمة العربية ـ بغداد ١٩٤٥ م

ـ الانسان والارتقاء / لجون لويس الترجمة العربية ـ دمشق ١٩٧٠ م

ـ بحار الأنوار / للمجلسي ـ الأجزاء ٥ ، ١١ ، ٥٧ ـ وما بعدها طهران ١٣٧٦ هـ

ـ البدء والتاريخ / المنسوب للبلخي باريس ١٨٩٩ م

ـ تاريخ الحياة / لمحمد كامل سند القاهرة بدون تاريخ

ـ تاريخ الفلسفة اليونانية / ليوسف كرم القاهرة ١٣٨٦ هـ

ـ التبيان في تفسير القرآن / للطوسي النجف ١٣٧٦ هـ

ـ تطور الجنس البشري / لدوبزانسكي الترجمة العربية ـ القاهرة ١٩٦٩ م

ـ تفسير / الرازي طهران (طبعة مصورة)

ـ تفسير / الطبري القاهرة ١٣٧٣ هـ

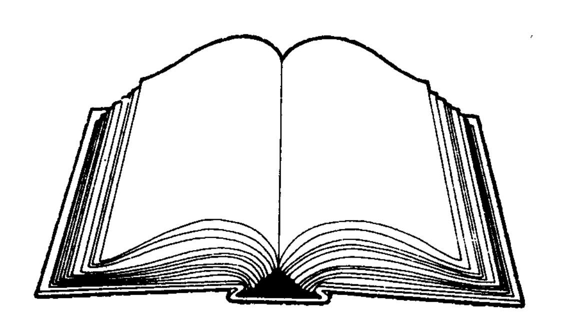
- تفسير / القرطبي القاهرة ١٣٨٧ هـ
- توحيد / المفضل النجف ١٣٧٤ هـ
- الجيولوجيا العامة / للدكتورين عبد الهادي الصائغ وفاروق العمري الموصل ١٣٩٧ هـ
- الحيوان / للصف السادس العلمي للمدارس الثانوية العراقية .
- دائرة معارف القرن العشرين / لمحمد فريد وجدي القاهرة ١٣٨٦ هـ
- الدين في مواجهة العلم / لوحيد الدين خان - الترجمة العربية - بيروت ١٣٩٢ هـ
- رسائل / اخوان الصفا بيروت ١٣٧٦ هـ
- سنن / ابي داود القاهرة ١٣٧١ هـ
- الشفاء / لابن سينا (الطبيعيات - الفن الخامس) القاهرة ١٣٨٥ هـ
- شفرة الحياة / د . حسن كامل عواض القاهرة ١٩٦٨ م
- الشمس والحياة / د . محمود خيري علي القاهرة ١٩٦٣ م
- صور من الحياة / للدكتور مصطفى عبد العزيز القاهرة ١٩٦٣ م
- علم الانسان / للدكتور قباري محمد اسماعيل الاسكندرية ١٩٧٣ م
- علم الحيوان العام / لثمانية اساتذة جامعيين بغداد ١٣٩٢ هـ
- العلم يدعو الى الايمان / لكريسي موريسون - الترجمة العربية - القاهرة ١٩٦٥ م
- الفائق / للزمخشري القاهرة (الطبعة الثانية)
- قصة الانسان / للدكتور جورج حنا بيروت ١٩٥٩ م
- قصة الحياة ونشأتها / د . أنور عبد العليم القاهرة ١٩٦٤ م
- الكافي / للكليني طهران ١٣٧٥ هـ
- الكشاف / للزمخشري القاهرة ١٣٨٧ هـ
- لسان العرب / لابن منظور بيروت ١٩٥٥ م
- المادية الديالكتيكية - لعدد من الكتاب السوفييت دمشق (دار الجماهير)

- لويس باستير مؤسس علم الميكروبات / د . محمد صابر — القاهرة - ١٩٧١ م
- مبادىء علم البيولوجيا / لكاروزينا الترجمة العربية - — موسكو ١٩٦٧ م
- مباني تكملة المنهاج / للخوئي — بغداد ١٣٩٨ هـ
- مجمع البحرين / للطريحي — ايران ١٢٦٦ هـ
- مجمع البيان / للطبرسي — صيدا ١٣٣٣ هـ
- مسند / احمد بن حنبل — بيروت ١٣٨٩ هـ
- المقدمة / لابن خلدون — القاهرة ١٣٤٨ هـ
- من عجائب الحياة / لفوزي الشتوي — القاهرة ١٩٦٨ م
- الميزان / للطباطبائي — بيروت ١٣٩٢ هـ
- نظرية الحركة الجوهرية / لهادي العلوي — بغداد ١٩٧١ م
- النظرية المادية في المعرفة / لروجيه غارودي — دمشق (دار دمشق)
- نقد الفكر الديني / د . صادق العظم — بيروت ١٩٧٠ م
- نقد فلسفة دارون / للاصفهاني — بغداد ١٣٣١ هـ
- النهاية / لابن الأثير — القاهرة ١٣١١ هـ
- هذا الانسان / د . حبيب صادر — القاهرة ١٩٥٥ م

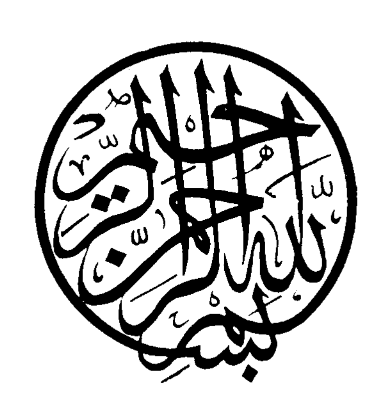
ب - المجلات والجرائد :

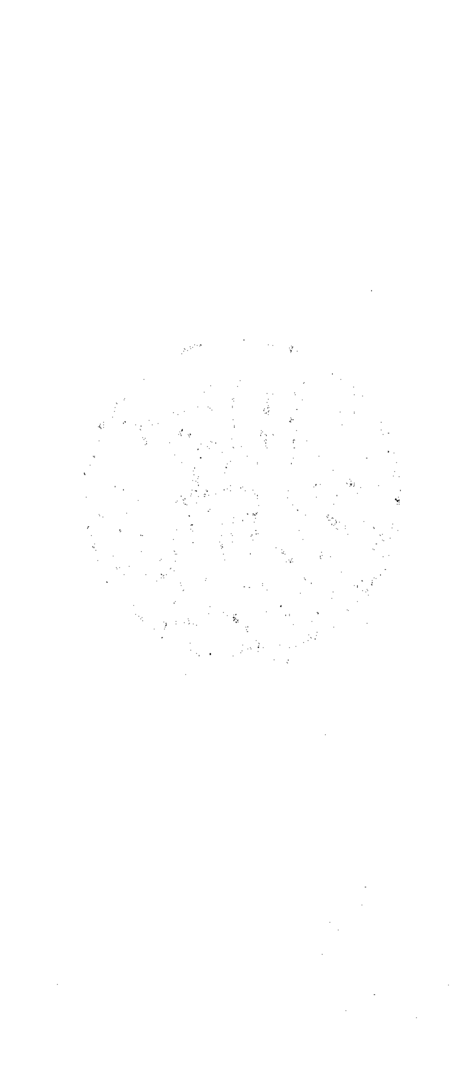
- بناء الصين « مجلة » بكين — حزيران ١٩٧٦ م
آب ١٩٧٧ م
- الثقافة - الاسبوعية - « مجلة » — دمشق حزيران ١٩٧٩ م
- الجمهورية « جريدة » — بغداد اعداد : ١٩٧٢ م
حزيران ١٩٧٦ م
آب ١٩٧٩ م
- الدستور « جريدة » — عمان تموز ١٩٧٧ م

- العربي « مجلة » الكويت تموز ١٩٧٩ م
- العلم والحياة « مجلة » بغداد ١٩٧١ ، ١٩٧٦ م
- الكفاح العربي « مجلة » بيروت تموز ١٩٧٨ م
- الوطن العربي « مجلة » باريس حزيران ١٩٧٨ م



الشَّبابُ والدِّينُ


بسم الله الرحمن الرحيم



طبع هذا البحث ـ مستقلاً ـ عدة مرات :

- ○ الطبعة الأولى : بغداد ١٣٩٥هـ ـ ١٩٧٥ م
- ○ الطبعة الثانية : بغداد ١٣٩٦ هـ ـ ١٩٧٦ م
- ○ الطبعة الثالثة : بغداد ١٣٩٧ هـ ـ ١٩٧٧ م
- ○ الطبعة الرابعة : بيروت ١٣٩٧ هـ ـ ١٩٧٧ م
- ○ الطبعة الخامسة : القاهرة ١٣٩٨ هـ ـ ١٩٧٨ م

شباب اليوم ـ بحكم انغماره في دراساته الجامعية واعماله الوظيفية، وبحكم اجواء اللهو والاغراء المفتوحة امامه ـ بعيد جداً والى أبعد حدود البعد؛ عن تراثه الفكري ـ كل التراث ـ بشكل عام، وعن تراثه الديني والعقيدي بشكل خاص .

وتلك ظاهرة محسوسة ملموسة لا مجال لنكرانها ولا محيص من الاعتراف بها على اي حال .

ولما كان لكل ظاهرة من الظواهر سبب أو أسباب لحدوثها ـ اذ لا ظاهرة بدون سبب ـ، فان لهذه الظاهرة أسبابها ايضاً .

ولعل من ابرز أسبابها : ان حقائق الدين لم تطرح بين الناس بجوهرها الأصيل ولبها النقي المهذب من القشور والأقذاء والأكدار الا فيما شذ وندر، وقد لعبت العصبيات المذهبية والتزمت الطائفي دوراً كبيراً في «تغليف» تلك الحقائق وابرزها بالشكل الذي يخدم هذا المذهب أو ذاك، كما لعب عملاء السلاطين دوراً لا يقل أهمية عن سلفه في عملية «تجهيل» الناس وفي اعلان الحرب ـ باسم الدين ـ على كل تفتح في الذهن وكل تقدم في الفكر، بزعم الخوف مما يؤدي اليه التفتح والتقدم من كفر والحاد . ثم كان الاستعمار الكافر ثالثة الأثافي في هذه المؤامرة الخطيرة على الدين، حيث حاول بكل طاقاته وامكاناته وأجهزته ووسائل اعلامه ـ مستعيناً بمستشرقيه المعروفين وبمن رباهم على هواه من ابناء هذه المنطقة ـ في تشويه تلك الحقائق ومسخها وفي

التضبيب المستمر على الفكر الديني النقي الأصيل .

وهكذا أثرت هذه العوامل وكثير غيرها مما لا مجال للاطالة في بيانه آثارها المؤلمة المثيرة للتأسف ، وكانت هي الاسباب المبحوث عنها في ظاهرة عزوف الجيل الطالع عن الدين كفكر وفلسفة ومنهج ووجهة نظر في الكون والحياة .

وتشاء الصدف ان أقف ذات يوم على نشرة طلابية عربية مطبوعة ؛ يتصدرها مقال ذو عنوان لافت للنظر ، سجل فيه كاتبه ـ وهو أحد الشباب الجامعي ـ مجموعة من الشكوك والشبهات المرتبطة بأسس العقيدة الدينيـة ، فأثار في نفسي ما أثار من أسى وأسف بالغين .

وأدركت فـور انتهائي من قـراءتـه ان هـذه الأفكـار او التسـاؤلات التشكيكية المطروحة في المقال ليست رأياً شخصياً لفرد من الناس بمقدار ما هي تعبير صادق عما يعتلج في نفوس قطاع كبير من الشباب المعاصر وعما يعانيه هؤلاء من عنف عواصف الشك والارتياب .

وبـادرت بحكم مسؤوليتي الدينيـة ـ بوصفي مسلماً ـ الى كتـابة رد أو ايضاح لما التبس فهمه أو خفي علمه على كاتب المقال ، ثم دفعني الاسراع في الرد الى نشره ـ موزعاً على ثلاثة أعداد ـ في مجلة عراقية معاصرة[1] . فكان لتلك المقالات أو الايضاحات صدى حسن ووقع جميل في نفوس عدد غير قليل من الشباب .

ولكي تكون تلك الردود اكثر شمولاً وايضاحاً ؛ وأوفر تداولاً في ايادي القراء الكرام ، كان لابد من جمع تلك المقالات المتشتتة واضافة ما تجب اضافته اليها من مسائل حالت العجلة دون بحثها واستعراضها بالتفصيل .

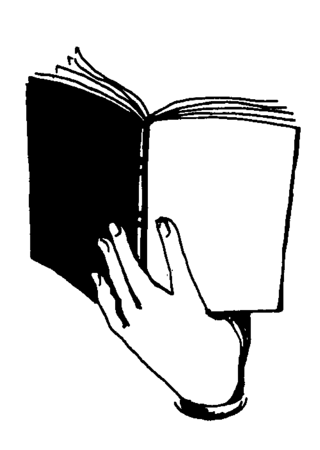
---

(١) مجلة البلاغ : السنة الرابعة ١٩٧٣ ـ ١٩٧٤ م : الأعداد الرابع والسادس والتاسع .

وهكذا ولد هذا الكتاب .

وكل أملي أن يجد فيه القراء الشباب ـ وبخاصة اولئك الذين تغلغلت فيهم الشكوك وعصفت بهم الشبهات ـ ما يجيب على ما في انفسهم من تساؤلات وما يزيل حجب الأوهام ويمزق سجف الضباب ، فتتجلى الحقيقة بنقائها وصفائها ونصاعتها لكل ذي عينين . والله من وراء القصد .

﴿ إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد ﴾ .



قرأت في مجلة « الوليد » التي يصدرها الاتحاد العام لطلبة الاردن في العراق ؛ وفي عددها الأول بالذات ؛ مقالاً بقلم الشاب عوني عمارين احد أعضاء أسرة تحرير المجلة ، بعنوان « الانسان بين الايمان الملحد والالحاد المؤمن » وهو مقال يعبر في خلاصته عن ثورة الشك لدى الجيل العربي المعاصر .

وقد استنجد الكاتب خلال المقال مرتين بـ « رجال الدين والزملاء المؤمنين » ليوضحوا له ما خفي عليه ادراكه من جوانب الموضوع وليجيبوه على الأسئلة الحائرة التي لم يستطع بنفسه ان يتوصل الى معرفة الجواب عليها .

وتلبية لندائه هذا رأيت نفسي مدفوعاً لكتابة هذه السطور للاجابة على تساؤلاته وتوضيح مالم يتضح له من مسائل الدين ومفاهيم الاسلام ، عسى ان يجد فيها الأخ الكاتب ومن كان على شاكلته من طلاب الحقيقة والباحثين عنها ما يزيل الغموض ويلقي الضوء ويبدد الضباب . والله ولي التوفيق .

لقد تحدث الكاتب في مطلع مقاله عما سماه « التقاليد البالية عند شعبنا » تلك التقاليد التي اصبحت « عقيدة راسخة عند كثيرين منهم » ، وذكر انه « بالنظر لواقع مجتمعنا وتقاليد شعبنا الراسخة قد نرى اننا لن نستطيع وحدنا أن نأخذ على عاتقنا محوها ، وبالتالي نعترف بوجودها الحقيقي الوهمي ونترك للأيام ان تأخذ على كاهلها القيام بهذه المسؤولية ، وهذا في نظري جبن

وضعف وهروب من المسؤولية » .

ومع ان السكوت عن هذه التقاليد ـ في رأي الكاتب ـ جبن وضعف وهروب من المسؤولية ؛ فانه لا مناص منه في نظره ، لأن الثائر على هذه المعتقدات « سيكون الضحية الاولى على هذا الدرب » على حد تعبيره ، على الرغم من ان تلك المعتقدات في نظر العقل والتفكير العلمي خرافة لابد من رفضها ـ كما يرى الكاتب ـ . ولذلك فلابد من سكوت الجيل عن هذه الخرافة او الخرافات لأنه لا يريد أن يكون الضحية الاولى .

ثم يبحث بعد ذلك « مدى تقبلنا لفكرة الدين أو رفضها » . وحيث ان الدين كما يقول الأخ عمارين : « يشكل ظاهرة هامة وأساسية في بلاد الشرق عامة » فان النقد عليه أو مسه بأي شكل من الأشكال قضية يصعب على المجتمع العربي تقبلها ، « وخصوصاً في مرحلتنا الراهنة بالذات » . و« أما في الغرب فالمجال متاح لكثير من الفلاسفة والمفكرين في أن يتفهموا الدين ويخرجوا بتحليلات ونتائج تنشر على الملأ » .

وما ادري ماذا يعني الكاتب بتفريقه بين موقف الفلاسفة والمفكرين الشرقيين والغربيين من الدين ؟ .

وما أدري ايضاً ماذا يعني بتفهم الغربيين للدين وخروجهم بتحليلات ونتائج لا يستطيع الشرقي التوصل اليها ؟

وحتى لو كان غرضه من « تفهم الدين » لدى الفلاسفة والمفكرين الغربيين و« الخروج بتحليلات ونتائج » هو انكار الأديان وانكار أسسها التي تقوم عليها ـ كما لعله المقصود من تلميحات الكاتب ـ فلماذا هذا التفريق ؟ خصوصاً ونحن نرى في بعض الأسواق العربية عدداً من الكتب المكرسة لانكار الله والدين ، وهي مطبوعة ومنتشرة حتى « في مرحلتنا الراهنة بالذات » ؛ ومع كل « الظروف الدقيقة التي تمر بها امتنا الآن » .

وحسبنا مثلاً صريحاً على اتاحة المجال في مجتمعنا العربي لحرية القول :

ان يقول عمارين نفسه بكل صراحة : « ان ايماننا بالاله هو ارتباط عاطفي ناتج عن البيئة والبيت » ولم يقل بانه ايمان قائم على الدليل العقلي او القناعة الوجدانية المنبعثة من المنطق والبرهان . ومع ذلك فلم يمنعه احد من ذلك ولم يكن هو « الضحية الاولى على هذا الدرب » . وهذا ان دل على شيء فانما يدل على ان تفريقه بين المجتمع الغربي الحر ومجتمعنا الخرافي القاسي غير وارد ابداً .

وبعد ان ينتهي الكاتب من هذه المقدمات يبدأ ببحث صميم المشكلة ويتغلغل الى اعماق جذورها ، ولكنه وهو يريد التغلغل العميق يغلف ذلك كله بمجموعة من التساؤلات يقول بأنها « أخذت تراود افكار بعض المتمردين على الاله وعلى اديانه العديدة » ، وهي تساؤلات يرى الأخ عمارين انها « لا تتناول طبيعة الذات الالهية ووجودها او عدمه ، وعبادتها او الكفر بها ، بقدر ما تتناول صفات هذه الذات وقدراتها » !! .

ونلخص ـ فيما يأتي ـ هذه الأسئلة واحداً واحداً ، ونردف كل سؤال منها بما يخطر في الذهن من جواب وتوضيح .



السؤال الأول :

« اذا كان الاله غفوراً رحيمًا محبـاً لابنائـه بني البشر فلم اذن خلق الشر » ، « واذا كان الاله قادراً على كل شيء فلم لا يخلق الخير بشكـل مطلق . . نتلمسه ونحياه ونعرفه دون وجود الشر الا يستطيع ؟ » .

الجواب :

كان الواجب على الكاتب ـ اداء لحق البحث الموضوعي ـ وهو يسرد هذه الأسئلة ان يحدد معنى « الشر » الذي نسب الى الله تعالى خلقه وايجاده وتمنى أن يمحو الله وجوده ، فهل هو جسم من الأجسام الجمادية ، أو فصيلة من فصائل الحيوانات ، أو نوع معين من انواع المخلوقات ؟ .

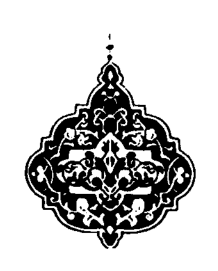
ان الشر في واقع معناه ـ أيها الأخ ـ هو تلك الأفعال السيئة التي تصدر منا نتيجة سيرنا وراء نوازع النفس ورضوخنا لدوافـع الشهوة الكـامنة في أعمـاقنا ، بعيـداً عن تحكيم العقل وتغليب المنـطق والتفكير في المحـاسن والمساوىء .

ومن هنا ، فان الله تعالى لم يخلق الشر ولا يصح ان ينسب اليه بأي وجه من الوجوه ، وانما خلق الانسان واودع فيه من الجوارح ومن الطاقات ومن الغرائز ومن الامكانات ما يستطيع ان يستعملها في خير أو يستهلكها في شر . وحتى لا يبقى الانسان مغفلاً غير قادر على التمييز بين الخير والشر أرسل الله اليه الرسل وأنزل الشرائع والكتب وهداه النجدين وترك له حرية

التصرف والاختيار ﴿ فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ﴾ .

وهذا هو معنى قوله تعالى : ﴿ احسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لا يفتنون . ولقد فتنا الذين من قبلهم فليعلمن الله الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين ﴾ . والفتنة - هنا - هي الاختبار والامتحان بعد التحذير والتنبيه ليعرف الصادق من الكاذب والزاعم من المعتقد والمطيع من العاصي ، بل لا معنى لهذا الاختبار لولا الحرية والاختيار .

ان صانع السكين او الدواء السام لا تجوز مؤاخذته وليس من المنطق ان يلام في صنعه ، لأنه عندما صنع ذلك حذر الناس من أخطاره وأضراره لو أسيء استعماله ، ثم كان القانون مؤكداً على منع استعمالهما في غير مواردهما ، ورتب على ذلك من العقوبات ما يردع من يريد اساءة الاستعمال ووضع الأشياء في غير مواضعها الطبيعية . واذن ، فهل يصح توجيه اللوم اليه أو أن يقال له : لماذا فعلت ذلك ؟



السؤال الثاني :

« جاء في الكتب السماوية ان الاله قد حدد للانسان نهايته ، وحكم عليه مسبقاً وقبل ولادته بالجنة او الجحيم ، اذن فسلوكه طريق الخير أو الشر مقدر عليه ولا ذنب له به » ، « فلو فرضنا ان الاله قد حكم عليَّ بالجحيم فهنا سأكون أمام أحد احتمالين » : فإما « أن يكون الاله قد حكم مسبقاً على عقلي ان يقودني في طريق الشر وبالتالي الى الجحيم كي ينفذ مشيئته ، وهنا لن يكون الخطأ خطأي » . واما « أن يترك الاله لعقلي حرية التفكير » فان اساء عقلي توجيهي كنت أنا الذي « أقود نفسي لنار جهنم » وأن قادني عقلي الى السير في الطريق الصحيح فهل سأدخل « الفردوس رغمًا عن مشيئة الاله وارادته ، ام أن هذا الاله سينقض مشيئته الاولى ويتراجع عن الحكم الذي اصدره عليَّ ويدخلني فسيح جنانه » .

الجواب :

لابد لي قبل الدخول في صميم الجواب أن أهمس في اذن الاخ عمارين انه لم يكن المبدع لهذه التساؤلات ولا الأول بين المتسائلين ، وانما هو يردد في هذه الجمل اصداء أفكار الدكتور صادق العظم الذي كان قد زعم بأن الله قد قدر « منذ الأزل من هم أصحاب الجنة ومن هم أصحاب النار »[1] بل هو متأثر حتى بألفاظ الدكتور العظم وتعابيره ؛ وبخاصة كلمة « المشيئة » التي

(١) نقد الفكر الديني : ١٢٠ و١٢٤ .

استعملها العظم مئات المرات خلال فصل واحد من فصول كتابه . كما لابد لي من المصارحة بأنه ليس في القرآن الكريم ـ وهو سيد الكتب السماوية ـ ما يدل على هذا التقدير المحتم على الانسان ، وما ادري كيف سوغ الكاتب لنفسه أن ينسب الى الكتب السماوية ما لم يرد فيها مطلقاً ؟ .

واورد فيما يأتي مقتطفات ملخصة مما كتبناه في الرد على صادق العظم مما بحثنا فيه موضوع « العدل الالهي » ومسألة « القضاء والقدر » و« الهدى والضلال »[1] ، عسى أن يجد فيها الأخ عوني ما يبدد شكه ويزيل شبهته :

ان الايمان بالله تعالى ـ خالقاً ومنشئاً ـ وبكونه صاحب الحاكمية الواقعية بكل أبعادها والحاكمية القانونية بكل سلطاتها وانه المثيب والمعاقب والمعيد والمحاسب ، وهو ما ذهبت اليه « الكتب السماوية » التي يكرر ذكرها الكاتب . ان الايمان بكل ذلك يجرنا ـ بداهة ـ الى الايمان بأن هذا الحاكم الذي تتجمع لديه سلطات الحاكمية الواقعية والقانونية وشؤون الاثابة والمعاقبة ، لابد أن يكون نزيهاً عادلاً وبمنتهى درجات النزاهة والعدل المطلق ، لكي يختار الأنسان ـ بكل رضا وطمأنينة ـ طريق الاطاعة والامتثال على ما فيها من كبح لجماح الشهوة وحد من رغبات النفس ، معتمداً على عدالة هذا الحاكم في حكمه وفي تقرير التعويض عن ذلك . ولولا الايمان بعدل هذا الحاكم ونزاهته لما وجد الانسان في نفسه باعثاً على مخالفة الهوى ودافعاً الى تنفيذ الأوامر واجتناب المحرمات .

واذن . فالعدل لازم ضروري من لوازم الايمان بالله تعالى ، ولا يحتاج اثباته الى استشهاد بنص أو رجوع الى دليل لفظي في كتاب أو سنة .

ولكي تكون الفكرة أكثر جلاء ووضوحاً نقول :

اننا نؤمن ـ بعد ايماننا بالله تعالى نزولاً على حكم العقل ـ بقاعدة اساسية

(١) هوامش على كتاب نقد الفكر الديني : ٧٠ ـ ٨٨ ، الطبعة الرابعة بيروت ١٣٩٥ هـ ـ ١٩٧٥ م .

كبرى خلاصتها : ان الله تعالى لا يفعل الا الفعل الحسن ، بل ان من المستحيل عليه ان يفعل أي فعل قبيح ، لأنه جل وعلا يعلم بقبحه ، وليس لديه الداعي الى فعله . واذا كان الانسان قد يفعل القبائح بدافع من حاجته اليها او جهله بقبحها او وجود مصلحة شخصية له فيها فان الله تعالى لن يفعلها ، لأنه المستغني عن كل شيء والعالم بكل شيء وغير المحتاج لأي شيء .

واننا نؤمن كذلك ـ تفريعاً على الأصل السابق ونزولاً على حكم العقل ايضاً ـ بأنه تعالى لا يفعل شيئاً الا لغرض وفائدة ﴿ وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلاً ﴾ ﴿ وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما لاعبين ﴾ ﴿ أفحسبتم انما خلقناكم عبثاً ﴾ ، والعبث المنفي في الآية هو فعل الشيء بلا غرض ؛ وفعل الشيء بلا غرض قبيح من الحكيم ، واذن ففعل القبائح ـ كما أسلفنا ـ مستحيل على الله عز وجل .

ولما كان الفعل الالهي منزهاً من العبث واللعب ، فلابد لنا أن نؤمن بأنه تعالى يريد طاعة العباد ويكره معاصيهم :

﴿ يريد الله ان يحق الحق بكلماته ﴾

﴿ ولا يرضى لعباده الكفر ﴾

﴿ فان الله لا يرضى عن القوم الفاسقين ﴾

وليس تقرير هذه الحقيقة محتاجاً الى دليل لفظي ، بل يكفينا فيه انه جل وعلا قد أمر الناس بالطاعة ـ ولا يصح أن يأمر الا بما يريد ـ ، ونهى عن المعصية ـ ولا يجوز أن ينهى الا عما يكره ـ ، بل لا يصح في العقل ان يأمر بما لا يريد وينهى عما لا يكره .

وهذا في النظرة الموضوعية الفاحصة من أوضح الواضحات .

ولكن بعض المتكلمين المتنطعين ـ وتابعهم أخيراً بعض « العلمانيين ! » ـ قد امتنعوا من التسليم بذلك ، وذهبوا الى ان كل الطاعات

والمعاصي التي يفعلها الناس ـ كل الناس ـ انما هي من عمل الله تعالى وقد وقعت بارادته الذاتية الخاصة . وكان دليلهم على ذلك أمرين :

الأول ـ ان الله تعالى لو كان مريداً للطاعة ـ كما أسلفنا ـ فلابد أن تتحقق ارادته على كل حال وان أراد العبد مخالفته ، لأن وقوع المعصية كما أراد العبد خلافاً لارادة الله معناها انهزام الارادة الالهية وتغلب غيرها عليها ، وهذا غير ممكن وغير معقول ، واذن فالله تعالى لا يريد الطاعة دائمًا ولا يقع منها الا ما يريد ، و« ان الله يأمر احياناً بشيء بينما يكون قد شاء تحقيق شيء آخر »[1] كما يزعم صادق العظم وأشباهه .

وخلاصة الرد على هذه الشبهة :

ان الله تعالى يريد الطاعة قطعاً ، ولكنه لا يفرضها على عباده فرضاً ، وانما يريدها صادرة من العبد بمحض اختياره ورغبته واذعانه ، وهذا انما يتحقق بارادة المكلف وحده ، ومن دون أن يرتبط بارادة الله تعالى ، كما تأتي الاشارة اليه .

الثاني ـ ان كل ما علم الله وقوعه لابد ان يقع حتمًا ، وكل ما علم عدمه امتنع . فاذا علم الله تعالى عدم صدور الطاعة من انسان ما استحال على هذا الانسان فعلها ، لأنه يصبح مريداً لما يستحيل وجوده ، وحيث ان علم الله محيط بكل شيء فان افعال العباد كلها ستقع كما علمها الله تعالى . سواء أراد العباد ذلك أم لم يريدوه ، وليس لهم أي اختيار فيه من طاعة او معصية .

وملخص الجواب على هذا الاعتراض : ان علم الله جل وعلا انما هو عبارة عن انكشاف الواقع امامه على حقيقته ووضوحه لديه على طبيعته ، ولهذا لم يكن اخباره تعالى عن كفر أبي لهب ـ مثلاً ـ وخلوده في العذاب الا تسجيلاً لما انكشف له من عدم اقرار هذا الرجل برسالة الاسلام واصراره على الكفر

---

(١) نقد الفكر الديني : ١١٩ .

الى آخر عمره ، وليس معناه ان العلم الالهي قد كان السبب في عدم ايمان ابي لهب وفي بقائه على الكفر والضلال الى حين موته .

وتقريباً لهذه الفكرة الى الأذهان نضرب المثل على ذلك بشبه دنيوي في الطبيب الذي قد يفحص مريضاً من المرضى فلا يجد املاً في شفائه فيخبر بموته لما يعلم من شدة المرض وعنفه ، و قد يصف لمن حوله ما سيعرض لهذا المريض من آلام وتغيرات قبل وفاته ، لما يعلم من تطورات المرض ومضاعفاته ، فهل يعد قول الطبيب وعلمه هو السبب في موت المريض ، أم أن ذلك القول والعلم انما هو من باب انكشاف الواقع لدى الطبيب ووضوح الأمر عنده .

والظاهر ان قائل هذه المقالة قد التبس عليه الأمر فخلط بين علم الفاعلين وعلم غيرهم فان الفاعل كالمهندس أو المؤلف او الشاعر لابد ان يمهد لفعله أولاً بتصور الموضوع ورسم خطة العمل والتنفيذ في ذهنه ، فيكون التصميم الهندسي أو الكتاب أو القصيدة بعد التنفيذ والانتهاء معلولاً للعلم الذهني السابق .

ولكن العلم بالواقعيات ـ ومنه علم الله تعالى بأفعال عباده ـ على خلاف ذلك ؛ ولا يكون العلم بها الا محض انكشافها ومعرفتها على حالتها التي ستكون ، وليس في هذا الانكشاف اي معنى من معاني العلية والسببية في الوقوع .

وبالنظر الى أن هاتين الشبهتين فرعان من فروع المسألة « الجبرية » الكبرى ، فان من واجب البحث علينا ان نلقي بعض الضوء على جذور هذه المسألة بالذات ، لتكون حقائق الموضوع أجلى لدى جميع القراء .

ان منشأ قصة (الجبر) سياسي بحت أريد به تصحيح تصرفات بعض الحكام الطغاة الخارجين على تعاليم الدين ، وخلق الأعذار غير الاختيارية لهم تبريراً لأعمالهم المنافية لأحكام الاسلام ، ومع ذلك فان الموضوع قد تطور

وتشعب حتى أصبح مسألة رئيسة من مسائل علم الكلام ، وقضية معقدة من قضايا الفكر الديني .

وكان أساس فكرة « الجبر » أو شبهته ما ذهب اليه بعض المتكلمين من أن أفعال الناس ـ كل الناس ـ لم تقع بمحض ارادتهم واختيارهم ،وانما وقعت بفعل الله تعالى وارادته ، وليس للانسان أي ارتباط بها الا كونه معرضاً لها ومحلاً لتحقيقها . وقد اطلق على هذا الرأي اسم « الجبر » لأن نتيجته كون الانسان « مجبوراً » على فعل الطاعة والمعصية ومكرهاً على القيام بذلك سواء أراد أو لم يرد .

واستند هؤلاء القائلون بالجبر ـ لتصويب ما زعموه ـ على ظاهر بعض الآيات القرآنية التي قد يستشعر منها هذا المعنى ، مثل قوله تعالى : ﴿ **وما تشاؤون الا أن يشاء الله** ﴾ وقوله تعالى : ﴿ **والله خلقكم وما تعملون** ﴾ وقوله تعالى : ﴿ **كل من عند الله** ﴾ وهي الآيات التي ظنوا ان اطلاقها وتعميمها يشمل كل أعمال الانسان وأفعاله وتصرفاته

والحقيقة انه ليس لدينا في النصوص الاسلامية الأصيلة اي دليل على صحة هذه الفكرة ، بل ان الأدلة كلها ـ عقلية ونقلية ـ دالة اوضح الدلالة على اختيار الانسان في أفعاله ، ونستعرض فيما يأتي بعضاً من هذه الأدلة لزيادة الايضاح :

١ ـ الفرق بين العمل الاختياري والاضطراري :

من البديهي اننا نجد فرقاً جلياً بين صدور الفعل من الانسان بقصد اليه ورغبة فيه ، وبين ما يقع منه بدون قصد اليه مطلقاً . فارتعاش اليد وحركتها ـ مثلاً ـ ربما يكون مرضياً لا يستطيع الانسان السيطرة عليه فيحس بأنه خارج اختياره واستطاعته ، وربما يكون اختيارياً يتحكم فيه الانسان ويوقفه متى شاء .

وهكذا الأمر في الأفعال بشكل عام وفي الاحساس بالفرق الواضح بين

ما يقع منها بالاختيار وغيره .

فاذا كانت افعالنا كلها ـ حسب الزعم ـ مخلوقة من قبل الله تعالى وليس لنا فيها أي اختيار ، فلماذا نحس بالفرق الكبير بين الاختيارية منها والاضطرارية ؟! .

٢ ـ صراحة القرآن الكريم في الاختيار :

لعل من ابرز ادلة الاختيار الذي نحن بصدد بيانه : ذلك التأكيد القرآني على نسبة العمل الى الانسان والتصريح باختياره الكامل واضافة الفعل اليه على وجه مطلق آب عن الحمل والتأويل :

﴿ كل امرىء بما كسب رهين ﴾

﴿ من يعمل سوءاً يجز به ﴾

الى كثير من امثال هذه الآيات الشريفة وكلها نص قاطع على نسبة الفعل الى العبد بمحض اختياره وعدم وقوعه الا بمشيئته وارادته .

واما قوله تعالى : ﴿ وما تشاؤون الا أن يشاء الله ﴾ فلا علاقة له بمسألة الجبر مطلقاً ، وانما يعني ان خالق الانسان لم ينعزل عنه بعد ايجاده ؛ وان بقاء الأشياء واستمرارها في الوجود محتاج الى المؤثر في كل آن ، وليس الله تعالى بالنسبة الى مخلوقاته من قبيل البناء الذي يبني البيت ويقيم جدرانه ثم يستغني البيت عن بانيه ويستمر وجوده وان مات صانعه ؛ او مثل الكتاب يحتاج الى كاتبه في حدوثه ثم يستغني عنه في مرحلة بقائه واستمراره . بل ان خالق الكون جل وعلا بالنسبة الى مخلوقاته من قبيل الكهرباء في المصباح ، حيث لا يوجد الا حين تمده هذه الطاقة بتيارها ، ولا يزال يفتقر في بقاء وجوده الى مدد هذه القوة في كل حين ، فاذا انفصلت اسلاكه عن مصدر الطاقة في آن ما انعدم الضوء في ذلك الآن . وهكذا تستمد جميع الكائنات وجودها من مبدعها الأول حدوثاً وبقاء وهي مفتقرة الى عونه ومدده في كل وقت وحين .

وبذلك يتضح ان الايمان والكفر ـ وكل آثارهما الخارجية ـ وان كانا صادرين عن مشيئة العبد واختياره ، فان هذا العبد بحاجة مباشرة الى مشيئة الله تعالى بافاضة القدرة والحياة وسائر المبادىء عليه ، فلا يشاء فعلاً من الأفعال ـ طاعة او معصية ـ الا أن يشاء الله له استمرار القدرة والوجود .

٣ ـ العقاب دليل الاختيار :

ان العقاب الالهي لفاعل المعصية ـ كما ورد في القرآن الكريم ـ دليل صريح على اختيار الانسان في فعله :

﴿ لئن أشركت ليحبطن عملك ولتكونن من الخاسرين ﴾

﴿ فلا يجزى الذين عملوا السيئات الا ما كانوا يعملون ﴾

﴿ وذوقوا عذاب الخلد بما كنتم تعملون ﴾

اما ان يكون الله تعالى هو الموجد للفعل في عبده ثم المعاقب له عليه فذلك مستحيل كلا الاستحالة ، لانه ظلم صارخ ننزه الله تعالى عنه كما نزه نفسه .

﴿ وما ربك بظلام للعبيد ﴾ ﴿ ان الله ليس بظلام للعبيد ﴾ ﴿ وما انا بظلام للعبيد ﴾

٤ ـ الظلم قبيح :

لو لم يكن الانسان مختاراً في فعله وقادراً عليه وموجداً له بمحض ارادته ، لكان الله اظلم الظالمين ، لأن عقاب فاعل المعصية حتمي ، وحيث ان المعصية ـ حسب الزعم ـ لم تكن باختيار الانسان فان عقابه سيكون من افظع ضروب الظلم .

ونفى بعض المتكلمين قبح الظلم ؛ مستدلاً على ذلك بأن الافعال ليست لها قيم ذاتية يصح وصفها بالحسن او القبح ، بل ان الحسن والقبح في افعال العباد مستفاد من الشرع فما نهى عنه الشرع فهو قبيح ، وما أمر به فهو

حسن ، ولو عاد الشرع الى ما نهى عنه فأمر به او الى ما أمر به فنهى عنه انقلب القبيح حسناً والحسن قبيحاً .

واذا كان حسن الأفعال وقبحها مستفاداً من الشرع دون العقل - حسب الزعم - فان فعل الله تعالى لا يحكم عليه بحسن او قبح لأنه فوق الشرع والتكليف ، وتكون النتيجة ان كل ما يفعله الله - وان انطوى على الظلم - حسن وجميل وان العقل قاصر عن الحكم بقبح صدور الظلم من الله جل شأنه .

ورفض العدليون الاسلاميون ذلك وقالوا : ان للأفعال قيمًا ذاتية عند العقل مع غض النظر عن حكم الشرع ، فمنها ما هو حسن في نفسه ، ومنها ما هو قبيح في نفسه ، ومنها ما ليس له أحد هذين الوصفين ، والشرع المقدس لا يأمر الا بما هو حسن ولا ينهى الا عما هو قبيح ، فالصدق مثلاً حسن في نفسه ولحسنه أمر الله تعالى به ، لا انه صار حسناً بعد أمر الله به ، والكذب في نفسه قبيح ولذلك نهى الله عنه ، لا انه قبح بعد النهي عنه .

ودليلنا على ذلك ان غير الملتزمين بالدين - على اختلاف فصائلهم يصفون الصدق بالحسن وينعتون الكذب بالقبح ، من غير ان يكون للحكم الشرعي أي اثر في هذا التحسين والتقبيح .

ومنه يظهر ان الحسن والقبح الذاتيين عقليان قبل ان يكونا شرعيين وان العدل حسن بما هو عدل والظلم قبيح لأنه ظلم ، من دون أن يكون لتحسين هذا وتقبيح ذاك علاقة بالنص الشرعي والحكم الديني .

واذن فيجب ان يكون الله تعالى عادلاً بحكم العقل لأن العدل حسن ، ويستحيل ان يكون ظالماً بحكم العقل ايضاً لأنه قبيح .

وأما الفاظ « القضاء » و« القدر » و« الهدى » و« الضلال » مما تمسك به بعض الكتاب دليلاً على الجبر الالهي للانسان ، فان الفهم السليم لها بعد استعراضها بمعانيها القرآنية يتلخص بما يأتي :

القضاء = الايجاب والحكم .

القدر = البيان والعلم .

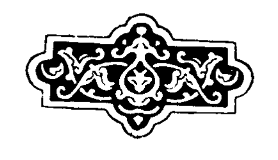
الهدى = الثواب .

الضلال = العقاب .

وحيث ان البحث في هذه الجوانب بحاجة الى مجال طويل لا تتسع له هذه الصفحات ، فاننا نحيل الراغب في التفاصيل على كتابنا « العدل الالهي بين الجبر والاختيار » ـ وهو مطبوع اكثر من مرة ـ فلا نكرر ولا نعيد .

وخلاصة القول : ان كل أدلة القرآن والعقل صريحة في اختيار الانسان في فعله ، وحريته في سائر تصرفاته بلا جبر ولا اكراه ، وان كل ما أثير من شبهات بشأن الجبر لن تقوى على الثبوت امام تلك الأدلة الصريحة والنصوص القاطعة . وصدق الله العلي العظيم حيث قال :

﴿ ونفس وما سواها ، فألهمها فجورها وتقواها ، قد أفلح من زكاها ، وقد خاب من دساها ﴾ .



السؤال الثالث :

« ما السبب في تعدد الأديان السماوية اذا كانت جميعها تحمل في طياتها نفس المعاني والأفكار ؟ » .

ويجيب الكاتب على هذا السؤال بما خلاصته :

« ان الانسان والمجتمعات والشعوب جميعها في تطور فكري وحضاري مستمر . . . ومن هنا تتجلى الحكمة الالهية في ان ينزل الاديان السماوية في فترات زمنية متفاوتة ، مراعياً في ذلك التغيرات والتطورات التي حصلت لبني البشر خلال هذه الفترات ، فبدأ بالدين اليهودي ، واتبعه بالمسيحي ، ومن ثم بالدين الاسلامي وجعله خاتم الأديان » .

ثم يعلق على ذلك قائلاً :

« ولكن يبرز هنا سؤالان :

١ ـ بعد أعوام كثيرة وأجيال طويلة من التطور الفكري للانسان ، لاشك بأن مفاهيمه ستتغير تبعاً للظروف الجيدة كما تغيرت في الظروف والعهود السابقة ، فهل سيكون هناك دين رابع ليساير هذا التطور الجديد ، وهذا معناه ان الاله سينقض مشيئته وينزل ديناً آخر » .

٢ ـ اذا كان الاله سيثبت مشيئته المذكورة بجعل الاسلام هو خاتم الأديان فهل سيعمل الاله على وقف التطور الفكري والحضاري لدى الانسان حتى لا تتغير مفاهيمه للامور ، واذا كان هذا الدين الأخير مسايراً لجميع

الظروف فلم اذن لم يجعل من الدين الأول مسايراً لجميع الظروف » .

الجواب :

ان سؤال الكاتب عن « السبب في تعدد الأديان » منطقي جداً ، ومن حق من يجهل السبب أن يبقى السؤال متردداً في ذهنه .

وان حديثه عن سببية التطور الفكري والحضاري المستمر في تعدد الأديان السماويَة منطقي أيضاً وصحيح الى أبعد حدود الصحة ، وبذلك نجا الكاتب من السقوط في الغلط الشنيع الذي وقع فيه الدكتور جورج حنا عندما زعم ان هذه الأديان « متباينة ومتعاكسة ومتناقضة في كثير من الأحيان والنواحي »[1] ولم يشر الى مصدر واحد يصحح به زعمه الخطير ! ! .

ومع ذلك فان الأخ عمارين قد اخطأ في جعل الدين الموسوي « اليهودي » بدء تلك الأديان وأولها ، وكأنه كان غافلاً اثناء كتابة مقاله عن وجود شرائع سماوية سبقت الديانة الموسوية بكثير ، وقد ذكرتها التوراة نفسها وتحدثت عنها كتب التاريخ والآثار ؛ وان لم تصل الينا نصوصها وانباؤها بالتفصيل المطلوب .

ولما كان العقل البشري والفكر الانساني في نمو دائم وتطور مستمر فان الشرائع السماوية قد تدرجت في مسايرة هذا العقل بمقدار تدرجه في النمو والتطور ، شأنها في ذلك شأن المعلومات التي نزود الطفل بها في ضوء قابلياته الذهنية والعقلية ، حيث نبدأ معه بالمعلومات السطحية المبسطة ؛ ثم نتدرج فيها شيئاً فشيئاً حتى نصل بها عند تمام نضجه الذهني الى أعقد النظريات والأفكار .

هذا مضافاً الى ان الاحكام الشرعية منوطة ومرتبطة بالمصالح ، والمصالح كثيراً ما تتغير بتغير العصور وتختلف باختلاف اجيال المكلفين ، وربما كان في الحكم المعين مصلحة لقوم في زمنٍ ما فيؤمر به ، ثم يكون

(١) قصة الانسان : ٧٤ .

الحكم نفسه بلا مصلحة لقوم آخرين أو في زمن ثان فينهى عنه .

ومن مجموع هذين الأمرين يتجلى واقع الشرائع السماوية التي جاءت في كل زمن ولكل قوم بما يلائم مصالح الزمن والقوم ويتمشى مع درجة النضج الفكري لذلك العصر واهله ، حتى بلغت ذروتها في الشريعة الاسلامية التي اختارها الله تعالى لتكون شريعة الانسان وهو في اوج تقدمه الفكري والحضاري الكبير .

وهكذا يبدو بوضوح اننا متفقون مع الأخ عمارين ـ كل الاتفاق ـ في الاجابة على السؤال الأساس حول اسباب تعدد الاديان السماوية .

ولكن لنا موقف نختلف فيه مع الكاتب ـ كل الاختلاف ـ يتعلق بالاستدراكين الفرعيين الذين ألحقهما بجوابه الرئيس السالف الذكر .

وخلاصة هذين الاستدراكين ـ كما مر ـ : ان مفاهيم الانسان « ستتغير تبعاً للظروف الجديدة كما تغيرت في الظروف والعهود السابقة ، فهل سيكون هناك دين رابع ليساير هذا التطور الجديد ؟ » . واذا لم يكن هناك دين جديد « فهل سيعمل الاله على وقف التطور الفكري والحضاري لدى الانسان حتى لا تتغير مفاهيمه للامور ؟ » . « واذا كان هذا الدين الأخير مسايراً لجميع الظروف فلم اذن لم يجعل من الدين الأول ديناً مسايراً لجميع الظروف ؟ » .

أن أول ما يدور في ذهن القارىء المسلم وهو يمعن النظر في هذه التساؤلات شعوره بفظاعة الجدب ـ وليس النقص ـ الذي يعانيه الشباب المعاصر في ثقافتهم ومعارفهم الدينية ، ذلك الجدب الذي كان ـ وما زال ـ السبب الأول والأخير في توجيه مثل هذه الأسئلة المهلهلة وتغلغل مثل هذه الشبهات الواهية .

ولعل الكاتب قد احس بمدى الوهن الذي يغمر شكوكه العابرة التي قلد فيها ـ وبنفس الألفاظ في بعض الأحيان ـ استاذه الدكتور صادق العظم فلم يجد بداً من ان يقول في ثنايا حديثه : « لا اظن ان رجال الدين والزملاء

المؤمنين من القراء تنقصهم الحجج » ، وأرجو أن يكون صادقاً ومخلصاً في قوله هذا فيصغي للحجج ويسير على هدى الدليل .

ولئلا ننساق مع سعة الموضوع فيطول بنا الحديث نلخص ايضاح هذه الحقائق في السطور المضغوطة الآتية :

ان قياس الاسلام على ما سبقه من الديانات السماوية ـ كما يتكرر في كلام الكاتب ـ قياس مع الفارق يجب أن يبتعد عنه من يتحرى الموضوعية والدقة في الدراسة والبحث .

ويكفينا دليلاً على ذلك ـ في العقل ـ ما سبقت الاشارة اليه على لسان الكاتب نفسه من مسألة « التطور الفكري والحضاري المستمر » وأثرها في تعدد الاديان ، ولذلك لم يعد مقبولاً ولا معقولاً قياس التشريع المتأخر المعبر عن قمة ما يحتاجه هذا التطور في مرحلة ما على السابق الذي كان معبراً ـ في يوم ما ـ عن حاجة مرحلة معينة من مراحل التطور .

ويكفينا دليلاً على ذلك ـ في النقل ـ ما حدثنا به القرآن الكريم من ان الديانات السماوية السابقة على الاسلام لم تكن موجهة الى البشرية جمعاء ، وانما كانت محلية محددة بزمان معين ومكان معين وقوم معينين : **﴿ لقد أرسلنا نوحاً الى قومه ﴾ ﴿ والى ثمود اخاهم صالحاً ﴾ ﴿ أرسلنا موسى بآياتنا الى فرعون وملائه ﴾ ﴿ واذ قال عيسى بن مريم يا بني اسرائيل اني رسول الله اليكم ﴾** .

اما رسالة الاسلام فقد كانت موجهة الى الناس جميعاً من كان منهم حين البعثة ومن سيكون بعدها ، ومن كان في جزيرة العرب ومن كان خارجها : **﴿ وما ارسلناك الا كافة للناس ﴾ ﴿ لأنذركم به ومن بلغ ﴾ ﴿ يا أيها الناس اني رسول الله اليكم جميعاً ﴾ ﴿ يا أيها الناس انما انا لكم نذير مبين ﴾** .

وتكون خلاصة ذلك كله ان نوحاً مرسل الى « قومه » وصالحاً الى

« ثمود » وموسى الى « فرعون وملائه » وعيسى الى « بني اسرائيل » ومحمداً الى الناس كافة .

واذن . فليس هناك مجال لقياس دين على دين وتشبيه كتاب بكتاب كما يحاول الكاتب تكراره والتأكيد عليه كبديهة لا يعروها شك او ريب .

وان نظرة موضوعية فاحصة يلقيها الباحث المنصف المحايد على أفكار التوراة والانجيل والقرآن ستدله بوضوح على الكتاب الأمثل منها ، ونعني به الكتاب الحامل لنظام الحياة الشامل وتخطيطها الدقيق ؛ والمتضمن للحلول الجذرية لمشاكل الانسان على مرِّ القرون مهما كان عدد هذه القرون .

وأمر يجب ان لا تفوتنا الاشارة اليه . . .

ان استعمال كلمة « ديانات » بالجمع ثم تحديد تلك الديانات برقم من الأرقام . . ثلاثة . . عشرة . . مائة . . استعمال بعيد عن الدقة لمن اراد الخوض في الصميم .

ان الدين ـ في الحقيقة ـ واحد لا ثاني له ، وان الشرائع السماوية : شريعة آدم ونوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد وما يتخللها مما يرتبط بأنبياء آخرين انما هي ـ في واقعها ـ صياغة متدرجة في التكامل حسب الظروف والمصالح المكانية والزمانية والفكرية على مرِّ التاريخ ، حتى بلغت قمة الكمال في هذا الدين الخاتم الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه **﴿ شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً والذي اوحينا اليك وما وصينا به ابراهيم وموسى وعيسى ان اقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه ﴾ ﴿ ديناً قيًما ملة ابراهيم حنيفاً ﴾** .

أما ما يتصوره بعض المتصورين من منافاة (تعدد) الشرائع والكتب السماوية لـ (وحدة) الدين فقد أحسن الجواب عنه فلاسفة عصرهم اخوان الصفا ، اذ قالوا في هذه المسألة ما نصه :

« ان غرض الأنبياء عليهم السلام وواضعي النواميس الالهية اجمع ،

غرض واحد وقصد واحد ، وان اختلفت شرائعهم وسنن مفترضاتهم وأزمان عباداتهم وأماكن بيوتاتهم وقرابينهم وصلواتهم ، كما ان غرض الأطباء كله غرض واحد ومقصد واحد في حفظ الصحة الموجودة واسترجاع الصحة المفقودة ، وان اختلفت علاجاتهم في شراباتهم وأدويتهم بحسب اختلاف الأمراض العارضة للأبدان في الأوقات المختلفة والعادات المتغايرة والأسباب المفننة. من الأهوية والبلدان . وذلك ان غرض الاطباء كلهم هو اكتساب الصحة للمريض وحفظها على الاصحاء ، ودفع الامراض وازالتها عن المرضى ، فهكذا غرض الانبياء عليهم السلام . . وذلك انهم اطباء النفوس ، وغرضهم هو نجاة النفوس الغريقة »[1] .

وهكذا بلغت تلك الصياغة التكاملية المتدرجة أوجها بشريعة الاسلام التي ختم الله بها الشرائع السماوية كافة .

وهذا الدين الخاتم ـ وهو القمة في الكمال ـ لن يستطيع اي تطور أن يبرز نقصاً فيه أو خروجاً على حقائقه ومبانيه ، مهما استمر التطور ، وأياً بلغ من الاستمرار .

ونحن في هذه الفقرة مستعدون للتحدي ولاقامة البرهان على ما نقول . على ان يعلم بجلاء بأننا لا نعني بهذا الدين الخاتم تلك الاضافات والشروح التي ألصقت بالاسلام بمهارة تارة وبغباء اخرى ، تحت تأثير ظروف معينة أو بوحي من حكام جائرين ، ثم اضفي عليها من القدسية والشأن والأهمية ـ جهلاً وعمداً ـ ما جعلها تبدو وكأنها جزء لا يتجزء من الشريعة والفكر الديني الأصيل .

وعندما يتضح ما سلف يبدو اننا في غنى عن التساؤل الذي طرحه الكاتب عما اذا « سيعمل الاله على وقف التطور الفكري والحضاري لدى الانسان حتى لا تتغير مفاهيمه للامور » ! . لأن الاسلام قادر على استيعاب

(١) رسائل اخوان الصفا : ٢ / ١٤١ .

ذلك التطور الفكري والحضاري للانسان .

وليس في ذلك اي عجب او استغراب ! .

ولن يكون معناه ما يهمس به بعض المشككين من ان نتيجة ذلك هو الجمود الذي لا يقبل الحركة مطلقاً .

وحسبنا دليلاً على نفي تهمة « الجمود » فيما قلناه أن نقرأ ما تطرحه احدى فرضيات القرن العشرين من أن العالم سيصل في مستقبله الى مرحلة معينة هي نهاية مراحل الصراع ، وحينذاك تصبح البشرية بأفرادها وأفكارها وسلوكها وكل شؤونها خالية من كل اثر من آثار الصراع والتناقضات ، ثم تكون هذه النتيجة ثابتة لا تقبل التبدل والتغير مهما نسلت القرون ومهما تطور الفكر الحضاري للانسان ومهما استمرت بالانسان الحياة على سطح هذه الكرة ! .

مع أن كثيراً من المثقفين في العالم قد قرأ هذه الفرضية وتأثر بها ـ ومنهم الكاتب نفسه ـ فاننا لم نجد منهم متسائلاً يقول : هل سيقف التطور الفكري والحضاري لدى الانسان حتى لا تتغير مفاهيمه للامور ؟ ! .

ويكون معنى ذلك في عرف المؤمنين بهذه الفرضية : ان لا مانع من خضوع البشرية كلها لنظام ثابت لا يتغير ولا يتبدل ، بل ان من الواجب لديهم السعي الحثيث في سبيل التطبيق الصارم لهذه الفرضية على كل حال .

واذا سوغ هؤلاء لأنفسهم الايمان بمثل ذلك ؛ فلماذا الانكار على الفكر الديني اذا ما بشر بالدين الثابت الذي لا يتغير ولا يتبدل ؟ وهل من المقبول منطقياً ان تعلو صيحات الانكار على المؤمنين بالدين اذا ما أقروا بخلود العقيدة وثبوتها ثم لا تعلو تلك الصيحات على الآخرين ؟ .

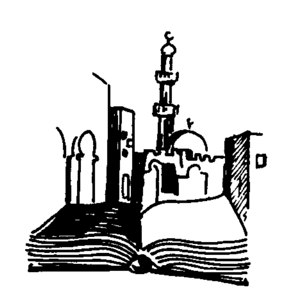
انها مسألة فيها اكثر من علامة استفهام .

وكلمة لابد من تسجيلها في ختام الاجابة عن هذا السؤال :

اننا لا نعني بالتطور الفكري والحضاري الذي لن يصطدم مع الدين

هذه المظاهر المهلهلة التي يعيشها عالم اليوم بما تشتمل عليه من فجور وتحلل وفحشاء ومدنية زائفة ، وانما نعني به تلك الاكتشافات العلمية في كل ميادينها الواسعة بما تخبرنا من عظمة « المبدأ الاول » الموجد الحكيم ، وبما تجلو لنا من آثار الخلق الفريد وامارات التصميم الدقيق .

اما الفرضيات المطروحة في الساحة الآن مما أمكن تغليفها بالعلم موقتاً فسوف تتبخر كما تبخرت افكار نيوتن وأشباهه ممن أشغلوا الناس بفرضياتهم فترة من الزمن ثم دخلت متاحف التاريخ الطبيعي وكتب الآثار القديمة ، لتقف عليها الأجيال المقبلة كنموذج من نماذج التخيل عند الانسان القديم ! .



السؤال الرابع :

« ان العلم قد أثبت ان الحياة مادية وليست أعمق من هذا ، وأثبت ايضاً انه لا وجود لما يسمى بالروح » .

« وانني أقف مع الاخوة المؤمنين لنرد على اولئك الملحدين ونقول لهم : اذا كان كلامهم صحيحاً فما الذي يحرك هـذه الأعداد الهـائلة من الكتل البشرية ، واذا لم يكن هناك ما يسمى بالروح فلم لا نصنع الانسان ؟ » .

ثم يعلق على ذلك قائلاً :

« ولكن النقطة التي تحيرني مع انها لم تتحقق للآن ولكني أخاف تحقيقها في يوم قريب ، لأنها ان تحققت فستقضي على جميع الحجج الواهية (كذا) التي قد تبقى لدي . وهذه النقطة هي : ان تقدم العلم المضطرد قد أثبت أن جسم الانسان يتكون في معظمه من مواد عضوية وبعض الأملاح المعدنية . . وان المادة الأولية الحية هي مادة البروتوبلازم . . . فاذا استطاع العلم الذي غزا الكواكب الفضائية . . . ان يصنع مواد البروتوبلازم وبالنسب المطلوبة ووفر لها الأجواء المناسبة لحياتها فهل سيكون الانسان خالقاً للانسان ؟ »

الجواب :

لقد بدأ الكاتب سؤاله بافتراض « ان العلم قد أثبت ان الحياة مادية » و« انه لا وجود لما يسمى بالروح » . وليس لنا ما نعلق به على هذا الافتراض

الا ان نقول :

ان العلم الـذي يعنيه الكـاتب هو العلم التجـريبي المعاصر ـ وليس الفلسفة ـ كما هو واضح ، وهذا العلم ـ كونه قائماً على التجربة والاختبار ـ لا يستطيع اثبات اية حقيقة غير مادية ؛ أي الحقيقة التي لا تقبل الخضـوع للتجربة ، كما انه لا يستطيع نفيها أو اثبات عدم وجودها ايضاً .

ولذلك فان ما نسبه الكاتب الى العلم من كونه قد أثبت مادية الحياة وعدم وجود الروح انما هو تعبير انشائي لا علاقة له بلغة العلم بمنهجها (الاكاديمي) الدقيق .

وليس للعلم ـ في اسوأ الفروض ـ الا ان يقول بأن وجود الروح لم يثبت لديه ـ أما ثبوت العدم فأسلوب لا يقره المنهج العلمي ولا يرضى بأن ينسب اليه في كل الأحوال .

هذا اولاً . .

وثانياً :

ان هناك دراسات علمية معاصرة كتبها علماء معروفون صرحت بخلاف ما زعمه الأخ عمارين ، بل أكدت عكس ذلك الزعم ، كما يتجلى من بعض النصوص التي نوردها فيما يأتي :

أ ـ « ان المتفق عليه عموماً هو انه لا البيئة وحدها ، ولا المادة مهما كانت موائمة للحياة ، ولا اي اتفاق في الظروف الكيموية والطبيعية قد تخلقه المصادفة ، يمكنها ان تأتي بالحياة الى الوجود » .

ب ـ « ان مادة الحياة ليست من البساطة بمكان . فليس تخليق المادة الحية يعني تجميع وتكثيف مكونات البروتوبلازم ، بل ان هناك عوامل احيائية مساعدة تضمن للحياة نشاطها وتسلسلها ، والانزيمات ليست وحـدها هي مفاتيح اسرار الحياة وكنهها » .

ج ـ « ان التركيب الكيماوي للخلية لا يكشف لنا سر حياتها ، لأن

الحياة ليست مجرد منظومة جامدة مثل البيت او المصنع ، وانما هي منظومة فيها قدرة على تكرار نفسها . . وفيها فطرة ارشادية تقودها من الداخل . فطرة مبثوثة في نسيجها تجدد ما يتلف منها وتستحدث ما يضيع . واللغز في هذه البصيرة المطوية في تضاعيف المادة ، وليس في تركيب المادة نفسه » .

د ـ « وبصرف النظر عن مسألة أصل الحياة التي هي بالطبع من الألغاز العلمية ، قد افترض ان هنة ضئيلة من الحياة ، بلغت من الضآلة انها لا ترى او تلمح بالميكروسكوب ، قد اضافت اليها ذرات . . فانقسمت ، وكررت الأجزاء المنفصلة هذه الدورة ، وبذا اتخذت اشكال الحياة ولكن لم يزعم احد انها اتخذت الحياة نفسها » .

هـ ـ « التفسير العلمي للحياة بانها نشاط كيميائي تفسير غير كاف ، لأن الجسم الميت يحتوي على نفس المواد الكيميائية التي في الجسم الحي . والتراب يحتوي على نفس المقادير من الحديد والنحاس والكاربون » .

و ـ « الحيوان ليس مجرد مجموعة من العناصر الكيميائية التي يتفاعل بعضها مع البعض الآخر كما يجري في بوتقة الاختبار مثلاً ، بل هو كائن حي يتمتع بخصائص لا تتمتع بها المادة »[1] .

اذن . فان العلم لم يثبت مادية الحياة ولم يثبت عدم وجود الروح كما ارسل الكاتب ذلك ارسال المسلمات .

بل ان العلم يؤكد في كثير من نصوصه ان الحياة ليست مادية وليست شيئاً له حجم ؛ او مادة لها وزن .

ولكن الكاتب ـ فيما يبدو ـ يتمنى لو قال العلم ذلك ، فأطلق ما تمناه ونسبه الى العلم ، وان كان العلم بريئاً من هذه القولة كل البر.

ولعله لو عاد الى كتب الكتاب الماديين ـ والظاهر انه لم يقرأ شيئاً

(١) يراجع في هذه النصوص كتابنا « الله بين الفطرة والدليل » الطبعة الثالثة ، بيروت ١٩٧٥ م .

منها ـ لوقف على نصٍ كتبه الفيلسوف المادي روجيه غارودي يقول فيه ما لفظه :

« ان المادية لا تنكر ابداً وجود الروح »[1]

واذا كان غارودي يقول ذلك بملء فمه فكيف رضي الأخ عمارين لنفسه ان يحملها هذه المسؤولية ، فيطلق ذلك الزعم الكبير ، ناسباً الى العلم انه قد « اثبت أيضاً انه لا وجود لما يسمى بالروح » ! ! .

وانها ـ في الحقيقة ـ لمشكلة لن يجدي فيها اي حل ! .

فشاب متعلم في بداية الطريق ـ كالأخ عمارين ـ يندفع الى الايمان بالمادية الى ابعد الحدود ، ثم يكتب ما يشاء وبكل حرية وصراحة ، ولكنه لم يجشم نفسه عناء قراءة ما كتب الماديون وما ورد في بحوثهم ودراساتهم ؟ ! .

لقد حرم نفسه من لذة القراءة ومتعة الاطلاع على الافكار « الخاصة » او المختلفة ، واتجه ـ على الرغم من جهله وبعدم اطلاعه ـ الى الايمان برأي معين ، كما يتجه الأعمى وبدون هدى ، ثم أمسك القلم ليكتب نوازع نفسه وهو لا يعرف اي شيء ، ولينسب الى العلم انه قد نفى واثبت وهو لم يقرأ من كتب العلم الا اغلفتها البراقة وعناوينها المطنطنة .

انها لمصيبة وايم الحق !

بل هي « المصيبة الأعظم » التي لا علاج لها ولا دواء .

وما دام الكاتب قد تعرض في سؤاله هذا لمسألة الحياة وامكان انتاجها صناعياً فان من ضرورة البحث ان نستعرض هذا الموضوع بشيء من التفصيل فنقول :

---

(١) النظرية المادية في المعرفة : ٣٠ .

ان امكان نشأة الحياة ـ وبصور مختلفة ـ من مواد غير حية ، موضوع كثر فيه الأخذ والرد والنقاش منذ عهد الاغريق ، وعلى وجه التحديد من ذلك اليوم الذي خدع أرسطو فيه بمنظر ظهور الديدان في الجبن فذهب الى القول بـ « التولد الذاتي »[1] أي « الأصل الجمادي للأحياء » وانطلاقة الحياة من الجماد .

وانطلت هذه الخديعة على عدد من الناس جيلاً بعد جيل ، حتى لفت في ضبابها فيلسوفاً كبيراً كابن سينا ساقه النظر السطحي الى القول بامكان تولد حيات من الشعر ، وعقارب من التبن ، وفئران من المدر ، وضفادع من المطر[2] .

وجاء بعد ذلك من حاول اثبات هذه الفكرة وتأكيد صحتها مثل العالم الهولندي ليفنهوك المولود سنة ١٦٣٢ م . ثم ظهر بطلان افكار ليفنهوك ومشاهداته على يد العالم الايطالي ريدي (١٦٢٦ ـ ١٦٧٩ م) حينما أقام البرهان بطريقة تجريبية على زيف فكرة التولد الذاتي . وفي سنة ١٧١٠ م اضيفت الى تجربة ريدي ملاحظات جديدة للويس كوبلوت تعتمد على التسخين جاءت مؤيدة لنظرية ريدي ونتائج بحثه . ثم تصدى الباحث الانكليزي نيدهام في سنة ١٧٤٩ م لملاحظات كوبلوت بالتفنيد ، كذلك قام العالم الايطالي سبالانزاني في الفترة نفسها باجراء عدة تجارب كانت في نتائجها مؤيدة لرأي كوبلوت .

ثم كان لويس باستير في آخر المطاف واضع الخاتمة المثيرة لذلك الجدل الطويل[3] .

وهكذا انهارت اسطورة التولد الذاتي بما لا مجال فيه لأي تردد او شك او احتمال ، واصبحت الديدان ، والميكروبات ، وعمليات التخمير ادلة

---

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية : ١٥٧ .
(٢) الشفاء / الطبيعيات / الفن الخامس : ٧٦ ـ ٧٨ .
(٣) مر الحديث عن التولد الذاتي مفصلاً في الصفحات ١٠٠ الى ١٠٦ من هذا الكتاب.

قاطعة على ان الحياة لا تنشأ الا من حياة ؛ وان النطفة هي القانون العام الشامل لعالم الأحياء الواسع العظيم .

ولم يجد الماديون بعد ذلك ما يمكن أن ما يطرح على الملأ العلمي سوى فكرة امكانية (التوالد العفوي) بدلاً عن الذاتي ورأوا ان تجارب باستير لا تنفي هذه (العفوية)[1] ابدا .

ولم نعلم حتى الآن معنى هذه « العفوية » ! .

اهي « الصدفة » ؟ ام هي « التخيل » ؟ أم هي « الاحلام المجنحة » ! ! .

ولقد نسي هؤلاء ان العلم يبحث عن « قانون » .

فهل « التوالد العفوي » « قانون علمي » ؟ . واذا كان قانوناً علمياً فلماذا عبروا عنه بـ « الامكان » ، والامكان احتمال ـ مجرد احتمال ـ في الحساب لا اكثر ولا أقل .

وخلاصة القول : ان تجارب باستير قد كشفت عن انتصار عظيم للفكر الميتافيزيقي في ضوء العلم والاختبار لم يدر على بال . وان ذلك ان دل على شيء فانما يدل على سلامة الفكر الديني وصحته بما يكشف العلم الحديث من اسراره وغوامضه ومجهولاته .

ثم نعود الى ما اعلن الكاتب عن خوفه من تحققه في يوم قريب ؛ مما سيقضي « على جميع الحجج الواهية » التي زعم انها باقية لديه ، ويعني بذلك قيام العلم بخلق الانسان اذا ما صنع مواد البروتوبلازم بالنسب المطلوبة ووفر لها الأجواء المناسبة .

ويسرني ان اصارحه بعدم الحاجة الى الشعور بالخوف ، وان امنحه الاطمئنان في هذا الموقف الذي اقلقه وحيره.

---

(١) النظرية المادية في المعرفة : ١٤٢ .

ولماذا كل هذا الخوف وهذه الحيرة ؟ .

لنفترض ان الانسان قد صنَع الانسان ـ وفرض المحال غير محال ـ فما هو الناتج من ذلك ؟

ان معناه ـ لدى من تأمل ووعى ـ ان الانسان قد رأى شيئاً مصنوعاً فصنع مثله ، وذلك ليس « خلقاً » كما تخيل الكاتب ، وانما هو عملية « تقليد » محضة يبقى الفخر فيها للخالق الأول وحده فقط ؛ ومن دون ان يشاركه في الفخر أحد غيره .

ان كثيراً من شباب اليوم في البلاد النامية قام بصنع « جهاز الراديو » او « الهاتف » أو غيرهما من الأجهزة ، فهل يجد الكاتب لهم ميزة الابداع والخلق ، أم ان دورهم مقتصر على « التقليد » وحده ؟ .

وان العلم الحديث قد قلد الطبيعة في عملها للحصول على النتروجين المركب وذلك باستخدام نحو ثلاثمائة الف قوة حصانية لاحداث انوار كهربية ساطعة في الهواء انتجت فضلة من النتروجين المطلوب .

وان الطب المعاصر قد صنع للانسان كلى واسناناً فماذا كانت النتيجة ؟ .

لقد رأى الأطباء كيف صمم « الخالق » الحقيقي تلك الكلى والاسنان فعملوا مثلها محاكاة وتقليداً ، وبلا أدنى تبديل او تغيير .

فهل يقضي هذا التقليد على « الحجج الواهية » المتبقية لدى الكاتب وامثاله ! ؟ .

وهل يرى عاقل من عقلاء العالم ـ مهما تطرف في الحاده ـ في هذا التقليد « منافسة » للخالق الأول كما يحلو للكاتب ان يلمح له ! ! ؟ .

واذن . فليس في واقعة « صنع الانسان للانسان » لو وقعت اي دليل على الشك في الموجد الأول ﴿ الذي احسن كل شيء خلقه ﴾ ﴿ وخلق كل

شيء فقدره تقديراً ﴾ ﴿ صنع الله الذي اتقن كل شيء انه خبير بما تفعلون ﴾ .

ولو رجع الكاتب الى النصوص العلمية المعاصرة التي تحدثت عن فكرة صنع الانسان مثله لرأى كيف ينظر العالم الحقيقي الى هذه المسألة وماذا يستنبط منها لو استطاعت البشرية فعلها :

يقول الاستاذ كريسي موريسون :

« لقد قال هيكل : أعطني هواء ومواد كيموية ووقتاً وانا أصنع انساناً . ولكنه أغفل وحدات الوراثة ـ الجينات ـ واغفل الحياة نفسها . لقد كان عليه ـ لو استطاع ! ! ـ أن يجد وينظم الذرات غير المرئية ووحدات الوراثة ـ الجينات ـ ويمنحها الحياة ! ، وحتى في هذه الحالة كانت النتيجة ـ بنسبة ملايين الى واحد ـ انه كان يأتي بوحش لا مثيل له »[١] .

ويقول الدكتور ألبرت ماكومب ونشستر :

« يقف العلماء اليوم على عتبة كشف جديد بالغ الأهمية ، الا وهو خلق الحياة داخل المعمل وفي انابيب الاختبار ، وقد امكن فعلاً الوصول الى خلق صورة من صور الحياة داخل المعمل ، ولكنها صورة بدائية على درجة كبيرة من البساطة والنقص . وقد تم ذلك بمزج بعض المواد الكيموية بنسب معينة لكي تتكون منها مادة تسمى حمض ديسوكسي ريبونيوكليك(D . N . A)وهي من المواد التي لم يكن من الممكن انتاجها من قبل الا داخل الخلايا الحية . . . ونحن لا نعلم ماذا سيكون شأن ذلك الحمض الصناعي الذي حضره الانسان في المعمل وكيف يكون تأثيره عندما يطعم به بروتوبلازم الخلايا الحية ، هل تمتصه الخلايا ؟ وهل يتسق مع تركيبها ؟ وهل تحدث فيها نفس التأثيرات التي تحدثها المادة العضوية الطبيعية ؟ . اننا لا نعرف الاجابة حتى اليوم عن هذه الأسئلة ، ولا يزال مستقبل الجهود التي تبذل في هذا الميدان في كف القدر . .

(١) العلم يدعو الى الايمان : ١٥٠ .

ولكن حتى اذا نجحت هذه الجهود فهل يزعزع ذلك من ايماننا بالله ؟ انه لا يزعزع الا ايمان اولئك الذين لديهم ايمان سطحي . أما من يقوم ايمانهم على اساس التفكير العميق ، فان ذلك لا يعد اكثر من خطوة جديدة في ادراك ما أبدعه الخالق الأعظم الـذي خلق وحده تلك الـروائع التي يعمـل الناس جاهدين متكاتفين في الكشف عنها »[1] .

ويقول انجلز :

« ان تعريفنا للحياة هو بطبيعة الحال ناقص جداً ، لأنه بعيد جداً عن ان يحيط بجميع الظاهرات الحية ، وبالتالي مضطر الى الاقتصار على اهم الظاهرات وابسطها »[2] .

ويقول روسيل وولاس :

« ان نواة الخلية الحية ليست شيئاً كيميائياً عـويص التركيب ، ومن المستطاع تركيبها ثانية اذا حللت ؛ ولكنها لا تكون نواة حية ، اذ تكون قد فقدت بين التحليل والتركيب سراً هو سر الحياة »[3] .

ويقول اسماعيل مظهر :

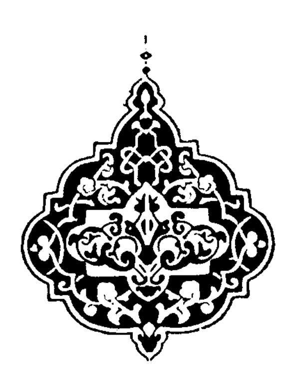
« ان اثبات التولد الذاتي أو نفيه لا يترتب عليه مطلقاً القول بانكار علة اولى ، لأننا لو فرضنا ان الحياة قد نشأت من اختلاط بعض العناصر الأولية مقرونة بمهيئات اخر فذلك لا يستوجب نفي تلك القوة المدبرة التي استطاعت بواسطتها تلك العناصر من الدور في سلسلة من التغيرات والتطورات حتى بلغت حداً عنده انبثقت فيها الحياة »[4] .

---

(١) الله يتجلى في عصر العلم : ١٠٦ ـ ١٠٧ .
(٢) النظرية المادية في المعرفة : ١٣٥ .
(٣) اصل الانواع ـ المقدمة ـ : ٢٧ .
(٤) المصدر نفسه ـ المقدمة ـ : ٢٨ .

ويقول جون لويس :

« ان من الخطأ الفاحش النظر الى ظواهر الحياة الانسانية على انها يمكن أن تفسر كلها بلغة البيولوجيا . . . كما لا يمكن أن نفسر الانسان في حدود الكيمياء فقط او الفيزياء فقط او الفيزيولوجيا فقط »[١]



(١) الانسان والارتقاء : ٧٥ .

السؤال الخامس :

« ان الأديان السماوية تجمع كلها على ان الانسان الذي خلق في العهود السابقة يحمل نفس الشكل والتركيب الذي يحمله اليوم بدون أي تغيير.. ولكن العلم وخاصة علوم الاحياء والجيولوجيا والبيوكيمياء أثبتت جميعها صحة نظرية التطور... وأثبتت ان الانسان قبل آلاف السنين وملايين السنين لم يكن قطعياً كما هو عليه الآن. ففي الحفريات والدراسات العلمية المستمرة وجد انه في ادنى طبقات الارض يوجد هياكل لحيوانات بحرية فقط، وفي طبقة اعلى وجدت هياكل للحيوانات البحرية والبرمائية و.. و.. وهناك كتب كثيرة ومتوفرة في بعض المكاتب في علوم الاحياء والجيولوجيا مختصة في هذا الموضوع بالذات... فان هذه الدراسات العلمية والنتائج المتمخضة عنها تتعارض كلياً مع ما جاء في الكتب السماوية حول طبيعة شكل وتركيب الانسان ».

الجواب :

كان من حق هذا السؤال أن أطيل الوقوف عنده وان اطيل الحديث في الجواب عليه، بأمل وضع النقاط على الحروف وكشف الحقيقة على واقعها الأصيل المجرد من كل البراقع و. (الرتوش).

ولكن الذي منعني من هذا التطويل بحث لي في الموضوع نفسه سميته « الانسان بين الخلق والتطور » وقد اودعت فيه كل ما قيل وما يمكن ان يقال

في هذا الموضوع الخطير .

ولذلك سأكتفي في هذه العجالة بتسجيل الملاحظات الآتية :

١ ـ لم يحسب الكاتب التعبير عن مقصوده او لم يستطع فهم نظرية التطور كما ذهب اليها اصحابها ، فجاءت عباراته حافلة بالاضطراب والفوضى الدالين على جهله التام بالنقطة الأساس في هذا الموضوع .

انه يزعم ان الأديان السماوية تجمع على ان الانسان الذي خلق في العهود السابقة يحمل « نفس الشكل والتركيب الذي يحمله اليوم » . . . ولكن العلم أثبت صحة نظرية التطور واثبت ان الانسان قبل آلاف وملايين السنين لم يكن قطعياً كما هو عليه الآن .

فهل هذا التعبير او الفهم التطوري صحيح في لغة العلم ؟

وهل ادعى داروين او اي سائر على نهجه مثل ما ادعى الكاتب من « ان الانسان قبل آلاف وملايين السنين لم يكن كما هو عليه الآن » ؟ أي انه انسان ذو رأسين مثلاً . . أو ثلاثة أيد . . او اربعة ارجل . . أو خمسة عيون . . او ستة آذان !! .

كلا . . . والف كلا . .

أما ان الاستدلال على صحة « ان الانسان لم يكن كما هو عليه الآن » بأن الحفريات قد عثرت على هياكل لحيوانات بحرية او برمائية او . . او . . ، فما علاقة ذلك بالانسان ؟ .

وهل ذهبت الديانات السماوية الى التأكيد بان ذلك الحيوان البحري او البرمائي هو انسان وليس حيواناً كي يثبت العلم خلافه ؟

ان الحفريات تؤكد ان الانسان هو هذا الانسان من حيث الهيكل العام ، وله من حيث الاساس نفس الشكل والتركيب ، وليس في ذلك اي خلاف بينها وبين أي معتقد من المعتقدات الدينية ابداً .

ولذلك فما اوقع الأخ عمارين في الاشكال انما هو جهله بحقيقة المسألة وبالنقطة الرئيسة في البحث .

ان النظرية تقول : بأن الخلية الحية الأولى في هذه الأرض قد تطورت من حال الى حال حتى انطلق منها ذلك الانسان الاول الذي هو بلا شك يحمل « نفس الشكل والتركيب » الأساس للانسان الحالي .

ولو كان الكاتب قد فهم النظرية على حقيقتها لتساءل عن مدى صحة هذه النظرية في الفكر الديني ، من دون ان يورط نفسه في هذه التعابير المتضاربة المشوشة .

٢ ـ قال الكاتب : « ان هذه الدراسات العلمية والنتائج المتمخضة عنها تتعارض كلياً مع ما جاء في الكتب السماوية حول طبيعة شكل وتركيب الانسان » ، اي ان الكتب السماوية تتعارض مع نظرية التطور وما ذهبت اليه في أصل الانسان .

وهذا المعنى بالخصوص مقتبس من جورج حنا فيما نسبه الى الماديين من انهم قد « انكروا أن الانسان قد خلق انساناً كما هو مكتوب في الكتب المقدسة »[١] .

وواضح أن من يؤكد « التعارض الكلي » بين الدراسات العلمية وما جاءت به الكتب السماوية لابد وان يكون مطلعاً على هذه الكتب وعارفاً بما جاء فيها كل المعرفة .

فهل سبق للاخ عمارين ان قرأ القرآن الكريم ؟ .

وهل وجد فيه بعد القراءة ـ لا قبلها ـ مثل هذا التعارض « الكلي » المزعوم ؟

وهل يصح من انسان يعيش بين المسلمين ان ينسب الى القرآن شيئاً

(١) قصة الانسان : ١٩٨ .

قبل ان يستعير نسخة منه ـ من أي مسلم ـ ، فيقف عليه وقوفاً تاماً ، ولو لمجرد الاطلاع عليه ان لم يكن بقصد الاستفادة منه ؟ ! ! .

ولكي اوفر عليه عناء القراءة والمراجعة سأسرد فيما يأتي بضعة آيات من القرآن الكريم عنيت بالحديث عن أصل الانسان ، تقيم الدليل القاطع على الجهل المطبق الذي يلف الشباب بعنف فيحجب عنه نعمة المعرفة والاطلاع بعد نعمة التدين والايمان .

يقول عز من قائل :

﴿ وجعلنا من الماء كل شيء حي ﴾ الانبياء ـ ٣٠ ـ

﴿ والله خلق كل دابة من ماء ﴾ النور ـ ٤٥ ـ

﴿ ان كنتم في ريب من البعث فانا خلقناكم من تراب ﴾ الحج ـ ٥ ـ

﴿ ومن آياته ان خلقكم من تراب ثم اذا انتم بشر تنتشرون ﴾ الروم ـ ٢٠ ـ

﴿ وبدأ خلق الانسان من طين ﴾ السجدة ـ ٧ ـ

﴿ ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين ﴾ المؤمنون ـ ١٢ ـ

﴿ هو الذي خلقكم من طين ثم قضى أجلا ﴾ الانعام ـ ٢ ـ

﴿ انا خلقناهم من طين لازب ﴾ الصافات ـ ١١ ـ

هكذا تحدث القرآن الكريم عن خلق الانسان او عن (اصل) الانسان حسب التعبير الدارويني .

وكانت خلاصة ذلك : ان اصل الانسان عبارة عن ماء + تراب = طين .

وهذا « الطين » تفرعت منه « سلالة » .

والانسان بصريح الآية من تلك « السلالة » الناشئة من الطين .

وبذلك كان الله تعالى قد « بدأ » خلق الانسان من « طين » .

واذن . .

فما هو « التعارض » الذي تخيله كاتب المقال بين نظرية التطور ـ من حيث الأساس لا التفاصيل ـ وبين القرآن الكريم ، لولا الغفلة والجهل والتهور ؟ ! .

وهل هناك شيء في صلب نظرية التطور غير ان الأصل من « طين » ، وان « البدء» كان منه ، وان الانسان من « سلالة » من ذلك الطين ؟ .

واذا كانت الحقائق قد تجلت بكل هذا الوضوح فماذا نقول عن هؤلاء الكتاب الذين لا يحسنون من الكتابة الا حمل القلم مجرداً من الوعي والادراك والمعرفة ؟ ! .

ولولا اني اريد الترفع بقلمي عن الاسفاف لقلت في هذا الكاتب وامثاله ما يستحقون من النعوت ! ! .

ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم .

٣ ـ تفضل الكاتب على قرائه فأخبرهم بوجود « كتب كثيرة ومتوفرة في بعض المكاتب في علوم الاحياء والجيولوجيا مختصة في هذا الموضوع بالذات » ، وكأنه يريد ان يضفي ـ من طريق الاخبار عن هذه الكتب ـ شيئاً من الموضوعية والعلمية على مقاله ، بل كأنه يريد أن يدعي بأنه لم يقل ما قال الا بعد البحث والاطلاع .

وذلك زعم يكذبه كل سطرٍسُطِرَ من مقاله السطحي البعيد عن اساليب البحث والاطلاع ، والمنزه عن كل مرجع سوى كتابي استاذيه جورج حنا وصادق العظم فقط ! ! .

ولو كان قد قرأ ـ حقاً ـ ملخصاً عن نظرية التطور لانعكس ذلك على تفكيره وتعبيره وحسن تصويره للمسألة .

ان اسماعيل مظهر في مقدمة كتاب « اصل الأنواع » لداروين ـ وذلك

مما لم يقرأه الكاتب ـ يقول ما نصه :

« مضى زمن طويل قبل ان يدرك سواد الناس ان داروين انما تناول ببحثه العلمي عصر ما بعد الخلية التي هي اساس الحياة بكل صورها . ولكنه لم يعرض للبحث في عصر ما قبل الخلية ليعرف كيف نشأت الحياة في تلك الصورة البسيطة ، ومن أين هبط ذلك السر الرهيب : سر الحياة الذي جعل من المادة الجامدة كائناً حياً »[1] .

وان جورج حنا يعترف « ان النظرية الداروينية لا تنفي الخالق ، كما انها لا تتعرض لاثبات وجوده .. نظرية داروين انطلقت من كون الحياة وجدت »[2] .

وان داروين نفسه ينفي نفياً قاطعاً ان تكون « اية اسباب وجيهة تجعل من الأفكار المتضمنة في هذا الكتاب [اي كتاب اصل الأنواع] ما يصدم الشعور الديني لأي انسان »[3] .

فهل قرأ الكاتب كل ذلك ؟ .

كلا . . .

وهل قرأ ما يقوله الفكر الديني في هذا الموضوع ممثلاً بمن سبق داروين في هذه النظرية ومن علق عليها من الفلاسفة الاسلاميين ؟ .

كلا . .

ثم هل يعلم الكاتب ان اخوان الصفا وابن خلدون وصدر الدين الشيرازي قد جاءوا بنظرية كاملة للتطور قبل داروين بقرون[4] ، ولم يكن من

---

(١) أصل الانواع / المقدمة : ٥٩ .

(٢) قصة الانسان : ٩ .

(٣) أصل الانواع : ٧٦٧ .

(٤) يراجع بحثنا في هذا الموضوع ، وقد تقدم عرضه في هذا الكتاب .

فرق بينهم وبين داروين الا انهم انطلقوا من نظرة فلسفية بحت وانطلق هو من اختبار تجريبي ومن حفريات اثرية اوحت له بما أوحت من أفكار .

ان الكاتب لم يقرأ كتاب صاحب النظرية ولم يقرأ النقد عليها ولم يقف على وجهات النظر المختلفة في الموضوع ، ولم يطلع على الكتب السماوية - وفي طليعتها القرآن الكريم - ، ومع ذلك فانه يطلب من القراء الرجوع الى الكتب الكثيرة في علوم الاحياء والجيولوجيا ويبشرهم بأنها متوفرة في بعض المكاتب ؟ ! ! .

واخيراً - وليس آخراً - فان الكاتب لم يقف على نتائج التطور العظيم في علم الوراثة ، تلك النتائج التي جاءت على عكس ما ذهب اليه داروين في بحوثه التطورية . فقد اصر داروين اصراراً كبيراً على نفي الطفرة وعلى ان التطور انما يحدث بالتدرج وبشكل بطيء جداً في حين ان علم الوراثة الحديث يرى ان التطور غير ممكن الا من طريق الطفرة ، والطفرة نفسها مازالت فرضية لم يقم على صحتها دليل .

وفي الختام - ولا اريد الاطالة - اود أن أهمس في اذن الكاتب ومن كان على شاكلته ممن يطبلون ويزمرون باسم العلم ونظرياته واكتشافاته ان يقفوا على ما يقوله الدكتور ميرايت ستانلي كونجدن - وهو عالم طبيعي وفيلسوف معروف : -

ان « نتائج العلوم تقريبية وعرضة للأخطاء المحتملة في القياس والمقارنات ، ونتائجها اجتهادية وقابلة للتعديل بالاضافة والحذف ، وليست نهائية . واننا لنرى ان العالم عندما يصل الى قانون او نظرية يقول ان هذا هو ما وصلنا اليه حتى الآن ، ويترك الباب مفتوحاً لما قد يستجد من التعديلات »[1] .

---

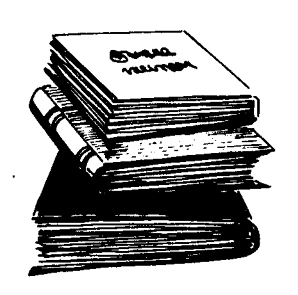
(١) الله يتجلى في عصر العلم : ١٨ .

وان يسمعوا ما يصرح به العالم الطبيعي اوليفروندل اذ يقول :

« كلما تقدمت العلوم ضاقت بينها وبين الدين شقة الخلاف ، فالفهم الحقيقي للعلوم يدعو الى زيادة الايمان بالله »[1] .

وأن يقرأوا ما تحدث به الكاتب الماركسي جون لويس عن التطور والانتقاء الطبيعي فقال :

« ان هذه الآراء . . . لا تزال غير تامة وهي تحتاج حتماً لتعديلات واعادة نظر مستمرة »[2] .



(١) المصدر السابق نفسه : ٥٤ .

(٢) الانسان والارتقاء : ١٨ .

المصادر والمراجع

اصل الانواع / تشارلس داروين (ترجمة اسماعيل مظهر) بيروت ١٩٧١ م

الله بين الفطرة والدليل / محمد حسن آل ياسين بيروت ١٣٩٥ هـ

الله يتجلى في عصر العلم / ترجمة د . الدمرداش عبد المجيد القاهرة ١٩٦٨ م

الانسان والارتقاء / جون لويس (ترجمة عدنان جاموس) دمشق ١٩٧٠ م

تاريخ الفلسفة اليونانية / يوسف كرم القاهرة ١٣٨٦ هـ

رسائل / اخوان الصفا بيروت ١٣٧٧ هـ

الشفاء / ابن سينا (الطبيعيات ـ الفن الخامس) القاهرة ١٣٨٥ هـ

الشمس والحياة / د . محمود خيري علي القاهرة ١٩٦٣ م

صور من الحياة / د . مصطفى عبد العزيز القاهرة ١٩٦٣ م

العدل الالهي بين الجبر والاختيار / محمد حسن آل ياسين بيروت ١٣٩٢ هـ

العلم يدعو الى الايمان / د . كريسون القاهرة ١٩٦٥ م

قصة الانسان / د . جورج حنا بيروت ١٩٥٩ م

قصة الحياة / د . انور عبد العليم القاهرة ١٩٦٤ م

لويس باستير / د . محمد صابر القاهرة ١٩٧١ م

النظرية المادية في المعرفة / روجيه غارودي دمشق « دار دمشق »

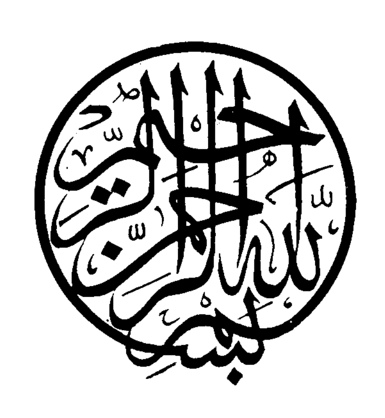
نظرية الحركة الجوهرية / هادي العلوى بغداد ١٩٧١ م

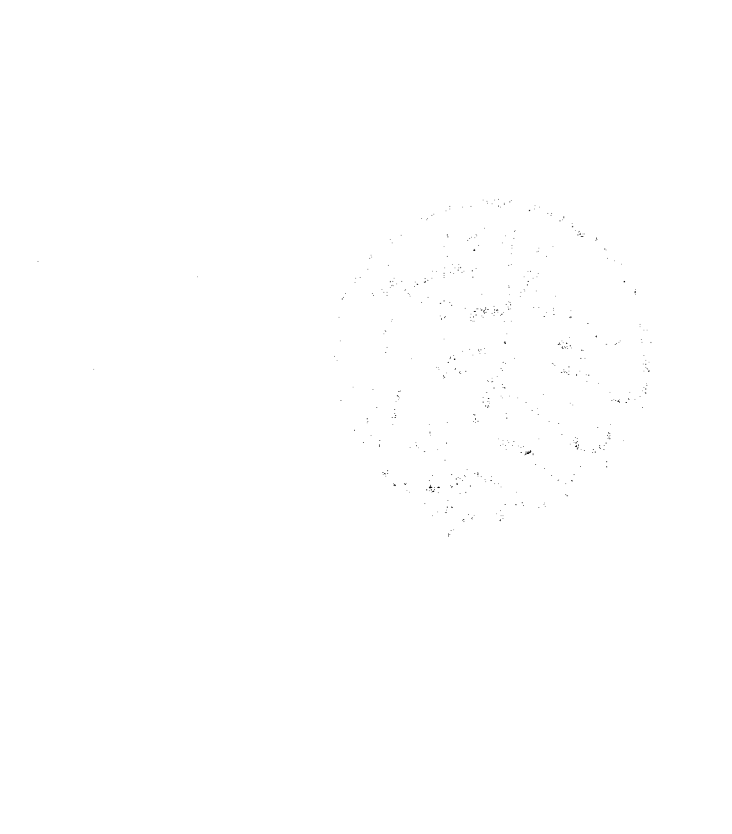
نقد الفكر الديني / د . صادق جلال العظم بيروت ١٩٧٠ م

هوامش
على
كتاب نقد الفكر الديني

طبع هذا البحث ـ مستقلاً ـ عدة مرات :

- الطبعة الأولى : بيروت ١٣٩١ هـ ـ ١٩٧١ م
- الطبعة الثانية : بيروت ١٣٩١ هـ ـ ١٩٧١ م
- الطبعة الثالثة : بيروت ١٣٩٤هـ ـ ١٩٧٤ م
- الطبعة الرابعة : بيروت ١٣٩٥ هـ ـ ١٩٧٥ م
- الطبعة الخامسة : بغداد ١٣٩٨ هـ ـ ١٩٧٨ م
- الطبعة السادسة : بيروت ١٤٠٠ هـ ـ ١٩٨٠ م


بسم الله الرحمن الرحيم



هذه هوامش مقتضبة كنت قد علقتها على كتاب « نقد الفكر الديني » خلال قراءتي اياه ، ثم جمعتها في هذه الصفحات نزولاً على اصرار كثير من اخواني المثقفين الذين هالهم ان ينبري انسان ما لتسجيل الدعاوى الفارغة والفرضيات المزعومة وارسالها ارسال المسلمات اليقينية التي لا يـرقى اليها الشك ، متحدياً بذلك امة عريقة مجيدة ، في اقدس افكارها وأرسخ معتقداتها وأعمق مشاعرها واحاسيسها .

ولو لم يكن في السكوت والإهمال ما يجرىء هذا الناقد وامثاله على الاستمرار في التحدي وعلى ادعاء العجز عن الرد ، لما صرفت ساعات ثمينة من العمر في قراءة الكتاب وتسجيل اوهامه وأغاليطه وكشف الغطاء عن دوافعه الخاصة المغلفة بـ« التفكير المنطقي » والمبرقعة بـ« المنهج العلمي » و« القناعات الثورية والتقدمية » .

وقد اقتصرت ـ في تعليقاتي ـ على بحث الجوانب الدينية الاساسية التي اثار المؤلف حولها الغبار ، وأحاطها بعبارات الهزء والسخرية ، وخلط بينها وبين مسائل فرعية اخرى لتكون عمليةَ التشويه والتشكيك أسرع الى القبول لدى السذج والبسطاء . واعتمدت في كل ذلك اسلوباً أقرب الى الايجاز والاختصار لئلا يضيع القارىء في دوامة التطويل والتفصيل ، محيلاً الراغب في الزيادة على البحوث الفلسفية الموسعة التي عُني بكتابتها المفكرون المسلمون على امتداد تاريخ الفكر الاسلامي المشرق .

وليس لي ما أقوله في الختام سوى ازجاء الشكر للدكتور صادق جلال العظم مؤلف الكتاب ، الذي حملني - بتهريجه - على تحرير هذه (الهوامش) ، ولاولئك الغيارى الأعزاء الذين ألزموني بنشرها على الناس في كتاب يرجع اليه الباحثون عن الحقيقة والصادقون في طلب المعرفة .



بين يدي البحث

في اعقاب هزيمة حزيران سنة ١٩٦٧ م ، وفي بحران الكدح العربي الشاق لتلافي اسباب الهزيمة واعداد العدة ـ بكل معانيها ـ لـ « التحرير الشامل للارض المحتلة » او « ازالة آثار العدوان » ، أصدرت احدى دور النشر في لبنان كتاباً يحمل اسم « النقد الذاتي بعد الهزيمة » زعم مؤلفه أنه قد عني فيه بـ (تحديد مواطن الضعف واسباب العجز والمؤثرات المؤدية الى وجود العيوب والنقائص)[1] ، وأنه قد أودع فيه (نقداً وتحليلاً للأوضاع المحيطة بالهزيمة والمرتبطة بها)[2] .

ومهما أحسنا الظن بالدوافع التي حملت المؤلف على كتابة هذا النقد ، ومهما اختلقنا في انفسنا من أعذار له في اثارة هذا الطرف او ذاك من اطراف الموضوع ، ومهما كنا معه او عليه في هذه القضية او تلك من قضايا المنهج والفكرة والاستنتاج . فاننا لم نقف على مبرر ـ او بعض مبرر ـ لاقحام موضوع الايمان بالغيبيات الدينية في قائمة علل الهزيمة واسبابها .

اجل ، لم نقف على معنى من معاني التبرير لادعائه بأن الهزيمة كانت نتيجة لـ (العقلية التقليدية التي تنتمي الى اطوار البداوة والزراعة والتعلق

---

(١) النقد الذاتي بعد الهزيمة / للدكتور صادق جلال العظم / بيروت ١٩٦٩ ـ ص ٧ .
(٢) الكتاب نفسه : ٨ .

بالغيبيات)[1] ، وان (اماً متخلفة اخرى غير الامة العربية سلكت طريقاً اخرى في فترة قصيرة . . . غيرت نسيج مجتمعها التقليـدي تغييراً جـذرياً ونسفت قيمه الرعوية وارتباطاته القبلية ومعتقداته الغيبية)[2] ، وان النجاح والنصر مرتبط بالعيش بما (ينسجم مع حضارة القرن العشرين الآلية وثقافته العلمية والعلمانية)[3]

وعندما يعلو صوت كهذا الصوت في مثل هذه الظروف التي تفرض على كل مثقف واع مخلص أن يقوم بكل ما من شأنه تحشيد كل القوى والامكانات وتوحيد الجبهة الداخلية العربية بكل فئاتها وافكارها وطاقاتها للوقوف امام الهزيمة بأسبابها ونتائجها . عندما يعلو مثل هذا الصوت في مثل هذا الوقت تتراقص امام العيون علامات الاستفهام متسائلة عن دوافع ذلك وأنه لمصلحة من ؟ .

وعلى الرغم من أننا لسنا بصدد الرد على هذه الفرية المفضوحة وسرد دلائل الكذب والزيف فيها فان نظرة خاطفة نلقيها على صفحات التاريخ تكشف لنا كم من فئة قليلة مؤمنة بالغيب قد غلبت فئة كثيرة تفوقها عدة وعدداً ، وان سلاح الايمان بالغيب لدى تلك الفئة القليلة هو الذي انتزع النصر الحاسم وحقق الفتح المبين .

واذا كان الاعتقاد الراسخ بأي عقيدة من العقائد سبباً رئيساً من اسباب صمود الانسان المقاتل وغلبته ـ كما نسمع ونرى ـ ، فكيف بهذا المقاتل عندما يكون مؤمناً بالله تعالى حق الايمان وموقناً بأنه لن يموت الا في يوم مقرر مكتوب ، ومطمئناً بأن الموت سيدركه في ذلك اليوم المعين ولو كان في بروج مشيدة . عندما يكون المقاتل على هذا المستوى من الايمان واليقين والاطمئنان

---

(١) المصدر نفسه : ١١٢ .
(٢) نفس المصدر والصفحة .
(٣) المصدر نفسه : ١١٣ .

فانه سيكون أقوى وأضرى من كل اعدائه الذين لا يؤمنون باليوم المحتم الذي لا يؤخر ولا يقدم . وهذه احدى البديهيات التي لا تحتاج الى مزيد بيان .

وبديهية اخرى لا تقل عن هذه وضوحاً وجلاء هي : ان الانسان المقاتل عندما يؤمن ببعث وتعويض وعودة يحصل فيها على كل لذائذه ورغائبه خالصة من كل شوائب التكدير والتنغيص ، فان استعداده للتضحية بحياته يكون اعمق واصدق من اولئك الذين لا يؤمنون بغير الحياة الدنيا بأيامها المحدودة وسنواتها المألوفة ولا يعرفون من التضحية الا مجرد التنازل عن هذه الحياة بلا عود ولا تعويض .

واذن . ففراغ النفس من « الايمان بالغيبيات » هو أحد اسباب الهزيمة ، دون العكس المزعوم .

قد يقال بأن الكاتب لا يهدف بكلامه هذا الى البحث في أثر الفراغ العقائدي وعدمه ، وانما يعني به ان الايمان بالغيبيات قد سبب التخلف عن ركب العلم الصاعد ، وان الهزيمة كانت من نتائج هذا التخلف المؤسف

واذا صح ان هذا هو مراد الكاتب فان الرد الحاسم عليه سيرد في ضمن التعليق على الفصل الاول ، وسيتضح هناك ان الدين في رسالته الأصيلة قد أراد التقدم الحضاري ـ بأوسع معانيه ـ للبشرية جمعاء ، غير ان المتسلطين على رقاب المسلمين والتابعين لهم من وعاظ السلاطين كانوا هم السبب المباشر في هذا التأخر الذي نعاني آلامه وآثاره ، حفاظاً منهم على مراكزهم التسلطية الزائفة ومصالحهم الذاتية العفنة .

* * *

ان الشيء الذي يتردد في ذهن كثير من القراء وهم يقفون على اقحام الدين في قائمة اسباب الهزيمة ان هناك يداً من وراء الافق تمتد بهدوء وتتسلل في جنح الظلام لتطرح هذه القضية على الرأي العام وهي تعلم ان هذه المسألة من أهم وسائل الاثارة في مجتمعنا الذي يتغلغل فيه الاعتقاد الديني الى اعمق الجذور ، وكل املها من ذلك أن تفتت الجبهة الداخلية وتخلق

الانقسامات أو تعمقها ـ في الأصح ـ ، وتعطينا من كتابات هذا « الكائن الحي المتطور » مادة للنقاش والنزاع والضجيج ، على عادة تلك « الأيادي » في كل الظروف المشابهة التي مرت بها هذه الامة .

وكان من نتيجة تمرسنا الطويل بهذه الأساليب وخبرتنا العميقة بتلك الأيادي ووسائلها في اذكاء نار الفتنة : أن قابلنا ذلك الدس اللئيم بسكوت مطبق واهمال تام واعراض بدا وكأنه متفق عليه ، حفاظاً على مشاعر الامة من الانقسام ، واحباطاً للخطط المعدة ـ بذكاء ـ لالهاء شعوب هذه المنطقة عن العمل الجاد لاستعادة الأرض المحتلة والكرامة المهانة .

وهكذا استطاع المخلصون الواعون تفويت الفرصة على اعداء هذه الامة في اثارة المجادلات العنيفة والمناقشات الحادة في مثل هذه المسائل الحساسة .

* * *

ولكن تلك « الأيادي الذكية المخططة ! » لن تسكت على فشل ولن تصبر على هزيمة ، خصوصاً وان مبررات الالهاء ما تزال قائمة ، وان المكاسب التي يمكن الحصول عليها في ظل الانقسامات الفكرية الحادة ما يزال لها الدور الكبير والميدان الواسع .

وكانت الحملة الثانية متمثلة بكتاب جديد للكاتب نفسه (١) ، سماه هذه المرة « نقد الفكر الديني » ليكون جانب الاثارة فيه من الغلاف الى الغلاف .

وقامت الضجة على الكتاب كما توقع اولئك الذين كانوا من وراء أفكاره ، وتمركزت الضجة ـ بالدرجة الاولى ـ في لبنان لأنه بلد اقامة المؤلف

---

(١) دأب الناس على تسمية الكتاب الذين يعايشون ثورة من الثورات بأقلامهم وافكارهم وبحوثهم بـ« كتاب الثورة » ، وسيراً على هذا المصطلح فمن حقنا أن نضع الدكتور العظم في قائمة « كتاب الهزيمة » .

وطبع الكتاب . وكان لتلك الضجة اللبنانية الف مبرر ومبرر ، خصوصاً والكتاب ـ برسالته المفرقة ـ يتجه اول ما يتجه الى تفريق كلمة الشعب اللبناني باثارة الخلاف بين المسلمين والمسيحيين من ابنائه ، والتأكيد على كذب كل ما يقال في امكان التقارب الاسلامي المسيحي .

وواضح لكل مفكر واع مدى الفوائد التي يجنيها العدو الصهيوني من اثارة الخلاف الديني في لبنان لتبرير رفضه فكرة « الدولة الفلسطينية الديمقراطية » التي طرحتها المنظمات الفدائية على الرأي العام العالمي كحل للمشكلة الفلسطينية . وسيكون أي نزاع بين الاسلام والمسيحية في لبنان ورقة رابحة بيد العدو ليثبت بها عدم واقعية الشعار الفدائي المشار اليه . لعدم امكان التعايش مع العرب المسلمين ، وتكون الفتنة المصطنعة المثارة في لبنان افضل دليل على صحة هذا الزعم الصهيوني .

وهذه الفائدة احدى الفوائد التي يرمي اليها العدو من وراء تحطيم فكرة التقارب الاسلامي المسيحي في لبنان ومن وراء هذا الكتاب المصمم لانجاز هذه المهام .

واذا كان جل ما قاله المؤلف عن الفروق الدينية الأساسية بين الفكرين الاسلامي والمسيحي صحيحاً فما باله اختار ايام الأزمة لنشره في كتاب ، واين كان عن هذه الحقائق يوم لم تكن هزيمة ولم يكن احتلال ؟

لقد نسي هذا الكاتب ـ وهو بصدد تنفيذ الأوامر ـ ان روسيا « قاعدة الماركسية اللينينية » قد تعاونت كل التعاون مع أمريكا « سيدة الرأسمالية » ضد الخطر النازي المشترك ، على عنف الخلاف (الايديولوجي) بين هذين المبدأين ، وعلى بعد المسافة ونأي الدار بين البلدين المذكورين .

واذا صح مثل هذا التعاون واللقاء والمساندة بين الماركسية والرأسمالية ضد الخطر المهدد للطرفين ، فلماذا ينكر الكاتب على الاسلام والمسيحية أن يتعاونا ويتساندا ضد الاستعمار والصهيونية وفي سبيل اعادة الحق المسلوب الى أهله والكرامة المهدورة لأصحابها .

لقد هادن الفكر الماركسي كل خصومه السياسيين والايديولوجيين في العالم ما دامت المانيا النازية قائمة ، فلماذا لانهادن الباكستان واندونيسيا ـ وهما صديقتا الحق العربي في فلسطين ـ ما دامت اسرائيل قائمة ؟ ، ولماذا يختارهما الكاتب دون سواهما عندما يريد التمثيل لـ « القوى الرجعية المتخلفة »[١] وللدول « المرتبطة صراحة ومباشرة بالاستعمار الجديد الذي تقوده اميركا »[٢] ؟

ولماذا هذا التأكيد على ان المسلمين يصرون « على وجود تناقض اساسي بين المسيحية والعلم الحديث »[٣] ؟ .

وما هي الضرورة الآنية التي تفرض علينا « بأن نعترف بوجود خلافات لاهوتية جذرية وتناقضات عقائدية عميقة بين الاسلام والمسيحية »[٤] ؟ .

ولماذا هذا الاصرار على أن « الحوار الاسلامي المسيحي أقرب الى حوار الطرشان مما هو الى أي نوع اخر من الحوار »[٥] ؟ .

ولماذا اختيار هذا الظرف بالذات لبيان أن المسلمين في لبنان « ينتمون بغزارة الى الطبقة الكادحة والفقيرة » وان المسيحيين يشعرون « ان النظام الاجتماعي القائم هو نظامهم باعتبار انهم المستفيدون منه اكثر من غيرهم »[٦] ؟

ولماذا هذه الاشارة الى « البرجوازية السنية في الطرف الإسلامي »[٧] في لبنان ؟ .

---

(١) نقد الفكر الديني ـ ص ٢٣ ـ الطبعة الثانية ـ دار الطليعة ـ بيروت ـ ١٩٧٠ م .
(٢) نفس المصدر والصفحة .
(٣) نقد الفكر الديني : ٤٣ .
(٤) المصدر نفسه : ٥٩ .
(٥) المصدر نفسه : ٦١ .
(٦) المصدر نفسه : ٦٤ .
(٧) المصدر نفسه : ٦٤ .

وما هي المناسبة المقتضية لتوضيح أن المسلمين يعتقدون « ان الانجيل الحالي الذي يقدسه المسيحيون هو نسخة محرفة » وان بعض المفكرين المسيحيين « يعملون جاهدين للبرهنة على أن القرآن يعترف بالوهية المسيح »[1] ؟ .

ولماذا تلك المقارنة المطولة بين ما يؤمن به المسيحي من عقيدة الخطيئة الأصلية وعقيدة التثليث وتجسد الله في المسيح وصلب المسيح وان يسوع ابن الله . وبين رفض المسلم لكل ذلك بل اعتقاده في بعض هذه الأمور بأنها « خروج على كل منطق وعقل »[2] ؟ .

لماذا كل ذلك ! ؟

وهل ان اثارة الكراهية بين المسلمين والمسيحيين ، وبين السنة والشيعة ، وبين الطبقات الكادحة والبرجوازية ، يخدم قضيتنا الكبرى المعقدة ويسهل طريق حلها وتجاوز آثارها ؟ .

ومن المنتفع بكل ذلك غير العدو الصهيوني واسياده ؟ .

والغريب ان الكاتب يريد لنا أن نخوض دوامة هذه الخلافات عن قصد وسبق اصرار ، وينعى على « حركة التحرر العربي » جعلها « الاستعمار يبدو وكأنه الحقيقة المباشرة الوحيدة الماثلة في مجرى الأحداث في المنطقة والمحركة لها » ، كما ينكر أشد الانكار « جعل الاستعمار ـ وأحياناً الصهيونية العالمية ـ يبدو وكأنه القوة الوحيدة المتحكمة بصورة مباشرة او غير مباشرة بحركة المجتمع العربي »[3] ، ثم يعلن بصراحة ان توجيه كل الطاقات لحرب الاستعمار لم يكن صواباً ، لأنه سبب « الاهمال التام لأوضاع القوى والمؤسسات والتنظيمات والمجهودات الذهنية الموجودة »[4] .

---

(١) المصدر نفسه : ٦٢ .

(٢) المصدر نفسه : ٦٠ .

(٣) المصدر نفسه : ١٣ .

(٤) المصدر نفسه ايضاً : ١٣

واذن . فلا بد لنا ـ وطنياً ـ من اثارة الحرب الداخلية لتصفية هذه « القوى والمؤسسات والتنظيمات والمجهودات الذهنية الموجودة » وترك دول الاستعمار والصهيونية العالمية حرة التصرف طليقة الحركة ، ليكون عملنا « تقدمياً وثورياً » كما يزعم الكاتب .

وللتمثيل نقول :

هل كان بامكان الشعب الجزائري أن ينتزع النصر من أعدائه انتزاعاً لو أشغلت قواه ومؤسساته وتنظيماته ومجهوداته الذهنية ـ وفي طليعتها الجهد الفكري الاسلامي ـ في حرب داخلية شعواء تستنفد دماءها وطاقاتها بعيداً عن مقارعة العدو الرابض في وسط تربته ، وهل يمكن أن يطلق على هذه الحرب ـ او الفتنة في أصح التعابير ـ أي اسم من اسماء « الوطنية » و« الثورية » و« التقدمية » .

وهل يختلف تراب هذه الامة ـ في فلسطين والاردن وسورية ومصر ـ عن التراب الجزائري المشار اليه ؟ .

وهل يصح لنا أن نغفل هذا التراب المحتل المدنس لنقوم بالحرب « التصفوية » لكل « القوى والمؤسسات والتنظيمات والمجهودات الذهنية الموجودة » وبين كل هذه القوى والمؤسسات والتنظيمات والمجهودات الذهنية ؟ .

وماذا يريد الاستعمار واسرائيل غير ذلك ! ؟

وكلمة يجب أن تقال :

ان الكاتب لم ينطلق في شجب هذا الحوار الاسلامي المسيحي من منطلق فكري ماركسي ـ كما زعم ذلك وغلف نفسه به في ثنايا كتابه ـ ، لأن الماركسية اليوم تشهد تطوراً جديداً في علاقاتها مع الفكر الديني في العالم المسيحي ، وقد حدثنا عن بعضها الفيلسوف الماركسي الشهير روجيه غارودي ، في خلال حديث له عن التحاور الفكري بين الماركسيين

والكاثوليك قال فيه :

« من وجهة النظر الواقعية نرى امامنا في الوقت الحاضر اشياء جديدة للغاية ، فهناك المؤتمر القادم لجمعية القديس بولس ، ثم الجمعية الكاثوليكية بألمانيا الغربية التي عقدت فيها بين ٢٦ و٣٠ ابريل من عام ١٩٦٧ بمدينة ـ ماريا نزك لاذن ـ ، ومن الوقائع الجديدة تماماً أن ترى مثل هذه الجمعية تقوم في بلد اشتراكي وتجمع بعض كبار علماء اللاهوت الكاثوليك أو البروتستانت مع ماركسيين من بلاد اشتراكية وبلاد رأسمالية . وهذه في رأيي واقعة ما كان لأحد أن يفكر فيها على الاطلاق منذ خمس سنوات ليست ببعيدة . ولكنها اصبحت الآن ممكنة ، الأمر الذي كان من الضروري ابرازه وفهم دلالته . وهناك ترجمة مؤلفات تيلهاردي شاردان في موسكو وهو من كبار العلماء الكاثوليك . والحوار الذي بدأ يظهر في بعض جمهوريات الاتحاد السوفيتي ، وتبلغنا اصداؤه فيما ينشر من مقالات في الصحف . والاتفاقيات التي أبرمت بين المجر والفاتيكان عام ١٩٦٤ والتي كان من نتيجتها تنظيم العلاقة بين الكنيسة والدولة » .

« هذه كلها أدلة على تطور عميق في طبيعة العلاقات بين العالم الاشتراكي والعالم المسيحي » .

« اما الجانب الآخر ، الجانب المبدئي ، فانني أرى [والحديث ما زال لروجيه غارودي] ان الحوار فيه يدور على مستويات ثلاثة متباينة :

« أولاً ـ مستوى التعاون العملي . . . فعندما يقتضي الأمر في فرنسا مثلاً قيام تعاون بين النقابات المسيحية والنقابات الشيوعية في الكفاح من اجل مطلب على مستوى المؤسسة نستطيع ان نرى بوضوح ان التصورات والمفاهيم الفلسفية للقوتين المتعاونتين تتراجع جانباً ، ولا تقف عثرة على الاطلاق في سبيل هذا التعاون . وعندما يتعلق الأمر بالوقوف ضد حرب ذرية او الكفاح المشترك لنزع السلاح فلست أرى في امثال هذا الكفاح اية ضرورة لقيام مواجهة بين العقائد . وعلى ذلك فهناك ميدان واسع من وجهة النظر العملية

لقيام تعاون بين الماركسيين والكاثوليك » .

« أما المستوى الثاني فتظهر فيه من الآن بوادر نظرية وبوادر عملية . ففي بلد مثل فرنسا حيث يجد الملايين من الرجال والنساء في الديانة المسيحية معنى لحياتهم وموتهم ، وحيث يجد الملايين من الرجال والنساء في الاشتراكية وجهاً من وجوه الامل ، فان مستقبل فرنسا لا يمكن اقامته بدون المسيحيين أو على الرغم منهم » .

« .... ولقد أصدرت اللجنة المركزية للحزب الشيوعي الفرنسي قراراً أخيراً حول ما يسمى بالاتجاهات الاخلاقية التي تمكن الماركسيين والكاثوليك من التعاون حتى ولو كانت نظرياتهم الفلسفية تقوم على أسس مختلفة ... » .

« وهناك اخيراً المستوى الثالث الذي يدور فيه النقاش اساساً حول تصوراتنا ومفاهيمنا عن العالم ... انها مشكلة نظرية خالصة ... والأمر هنا يتعلق بالاسس النظرية التي تستند اليها كل من القوتين ، وهو يتطلب مواجهة بالضرورة ... ومع ذلك أحب أن أضيف في نهاية هذه النقطة : انه مهما كانت الشقة بين التصورات الفلسفية والمفاهيم النظرية فانها لا تحول مطلقاً دون قيام تعاون على الصعيد العملي المباشر وهو الذي يتعلق ببناء مستقبل بلادنا وحياة شعبنا »[1] .

الى هنا ينتهي تلخيصنا لكلام الفيلسوف غارودي ، وقد سقته ـ على طوله ـ لاوضح للقارىء ان حملة الكاتب على الحوار الاسلامي المسيحي والتعاون بين الديانتين امام الأخطار الراهنة ليست مستندة الى وجهة نظر فكرية ـ صحيحة او غير صحيحة ـ ، وانما الى « سبب آخر » من وحي مشاكل الساعة التي تعانيها المنطقة ، كما لا يخفى على القارىء الذكي .

* * *

(١) حوار مع اليسار الاوروبي المعاصر (ص ٢٠٠ ـ ٢٠٣) أمير اسكندر ـ كتاب الهلال ـ القاهرة ، حزيران ١٩٧٠ م .

لقد أراد الكاتب ـ وهو يسرد افكاره ـ أن يغلف تلك الافكار بما يبعدها عن موطن الشك ويسمو بها على النقد والرد ويستحوذ خلالها على نفس القارىء ولبه ليجره الى القبول « الببغائي » السريع ، ولم يكن من سبيل لديه لتحقيق ذلك الا تسجيل مجموعة من الجمل الرنانة ذات جرس جميل وايقاع مهيب ، والا تكرارها بمناسبة وغير مناسبة وفي اكثر صفحات الكتاب لتكون الدليل والبرهان على صحة دعاواه وصدق اقواله ، مثل :

(النظرية العلمية . الروح العلمية . الطريقةالعلمية . المعرفة العلمية . الثقافة العلمية . المعارف العلمية . التفكيرالعلمي . المنهج العلمي التاريخي . النظرةالعلمية الطبيعية . التفكير المنطقي . الأفكار التقدمية . القناعات الثورية والتقدمية . الاتجاهات الثورية . المناهج العقلية . المجتمعات العلمانية . المحيط العلماني . القرن العلماني . انسان القرن العشرين . عصر الذرة والفضاء الخارجي . روح الحياة العصرية . واقع القرن العشرين . شروط الحياة في عصر الذرة . العلوم النقدية . عصر رحلات (الفضاء) وهكذا .

لقد توهم الكاتب العاثر الحظ ان تكرار الجمل السالفة الذكر وامثالها في أكثر صفحات الكتاب سينسينا انعدام الدليل على ادعاءاته بل ستكون هي الدليل على صواب افكاره وصحة آرائه . ولكن القارىء الواعي المثقف سيستنتج من ترداد هذه الجمل الدليل الواضح على التهريج والغوغائية والفراغ الفكري الذي طبع الكتاب بطابعه .

وحسبنا نظرة سريعة نلقيها على مجمل الدراسات التي كتبها الفلاسفة الماديون عامة ـ والماركسيون خاصة ـ لنلمس خلوها من ترداد هذه الجمل التي ان لم تدل على فراغ صاحبها فعلى الشعور بالتعالي والغرور في الأقل ، وهو شعور لا يمت الى العلم ومنهجه وطرائقه بأدنى صلة بل هو والمنهج العلمي على طرفي نقيض .

***

قسم المؤلف كتابه الى خمسة فصول ، وقدم بين يدي البحث « مقدمة »

كان المفروض أن يتحدث فيها عن منهجه المختار ومصادره المنتقاة وحياده الصادق وروحه العلمية المرحبة بالنقد والمعترفة بعدم الكمال، لتكون المقدمة «مقدمة» علمية بالمعنى الصحيح.

ولكن مقدمة هذا الكتاب كانت ـ وعلى خلاف ذلك ـ مجموعة من احكام مرسلة وافكار انفعالية والفاظ غير مهذبة، ففقدت ـ بحكم خروجها على اعراف التقديم العلمية ـ كل ارتباط بالخط الموضوعي السليم وبأي منهج من مناهج البحث المعاصرة.

ان الكاتب في مقدمته «العلمية!» يصف الذهنية الدينية (بطغيان التقبل العفوي والانتظام اللاشعوري للانسان)[1].

والكاتب في مقدمته «المنهجية!» يندد (بالذهنية الغيبية الاتكالية والايمان بالغيبيات والأساطير والحلول العجائبية)[2].

والكاتب في مقدمته «الموضوعية!» يذهب الى أن الدين هو (السلاح النظري الأساسي والصريح بيد الرجعية العربية... كما ان بعض الأنظمة التقدمية العربية وجدت في الدين عكازاً)[3].

والكاتب في مقدمته «المحايدة!» يؤكد (كون الفكر الديني سلاحاً نظرياً بيد الرجعية العربية وحلفائها العالميين)[4].

والكاتب في مقدمته «المهذبة!» ينعي على حركة التحرر العربي أنها وضعت (كافة العراقيل والموانع الممكنة في وجه حدوث أية تغييرات وتطورات موازية في ضمير الانسان العربي وعقله وفي نظرته للذات والحياة والعالم[5]

---

(١) المصدر نفسه : ٧ .
(٢) المصدر نفسه ايضاً : ٨ .
(٣) المصدر نفسه : ٩ .
(٤) المصدر نفسه : ١٠ .
(٥) المصدر نفسه : ١٢ .

والكاتب في مقدمته « المتجردة ! » متأثر جداً مما يقع (تحت ستار حماية تقاليد الشعب وقيمه وفنه ودينه واخلاقه) حيث تحول بزعمه (الجهد الثقافي لحركة التحرر الى صيانة للايديولوجية الغيبية بمؤسساتها المتخلفة وثقافتها النابعة من العصور الوسطى وفكرها القائم على تزييف الواقع وحقائقه)[1] حيث (يلعب الفكر الديني دور السلاح النظري المذكور عن طريق تزييف الواقع وتزوير الوعي لحقائقه)[2] ، و (ان عملية التزييف هذه تعمل في صالح مجموعة مصالح طبقة ضيقة ومسيطرة)[3] . ومن ثم كان لا بد - في زعم الكاتب - من (فضح انواع التزييف) التي يفرضها الدين على الانسان العربي ! .

هكذا كانت المقدمة وكان منهجها المرسوم ، ولو شئنا ضغطها وتلخيصها بدقة لقلنا بأن المقدمة في واقعها عبارة عن : تقبل عفوي . انتظام لا شعوري . اتكالية . أساطير . حلول عجائبية . رجعية . عكاز . تخلف . ثقافة العصور الوسطى . تزييف . تزوير . مصالح .. الخ .

والغريب ان كاتب هذه المقدمة قد نسي ما فيها فادعى في ثنايا الكتاب ان (كل من مارس البحث العلمي يعرف حق المعرفة الى أي مدى عليه ان يتحلى بالموضوعية وأن يتجرد عن أي انفعالات أو ميول كامنة في نفسه)[4].

ولو اعاد القارى النظر في مجموعة الألفاظ التي لخصنا بها المقدمة لعرف الى أي مدى خرج الكاتب على الموضوعية وانساق مع الانفعالات والميول الكامنة في نفسه فأفقد كتابه كل شرط من شروط البحث العلمي الأصيل .

---

(١) المصدر نفسه : ١٣ .
(٢) المصدر نفسه : ٩ .
(٣) المصدر نفسه : ١٠ .
(٤) المصدر نفسه : ٧٦ .

وسنستعرض في ثنايا مناقشة فصول الكتاب - فصلاً بعد فصل - ادلة صارخة ، لا يرقى اليها الشك ، على ما ادعيناه من فقدان هذا « النقد » لكل شروط المنهج العلمي ، وخروجه على جميع طرائق البحث الموضوعي ، كما يعرفها انسان القرن العشرين .

واليك التفصيل :



هَوَامِش
عَلَىٰ
الفَصْلُ الأوّل

خص الكاتب هذا الفصل ـ الأول ـ من كتابه ، بالاستهزاء بالفكر الانساني المؤمن بالله تعالى ـ على امتداد التاريخ ـ ، والسخرية بالاعتقاد بالدين ، أي دين ، ومحاولة التأكيد على أن الاسلام والعلم على طرفي نقيض وان كل الحلول المحتملة للتخلص من مشكلة تناقضهما مرفوضة من قبله جملة وتفصيلا .

وسنقتصر في هذه « الهوامش » على بيان مواطن المغالطة الأساسية في كلام الكاتب خلال هذا الفصل ، وفضح اساليبه القائمة على اللف والدوران والمناورة ، عسى أن نوفق الى كشف الحقيقة ، أمام القارىء ، مجردة من كل تغليف وتزييف .

ولما كان الـرد على الفصـل الخامس سيكـرس لبحث الوجـود بمعناه الفلسفي والاجابة على سؤال « الله . . . ام . . المادة » فاننا سوف لا نتعرض هنا الى رد أي زعم من مزاعمه المرتبطة بالايمان بالله تعالى .



ان الكتاب ـ كما يدلنا عليه اسمه ـ يعنى بـ « نقد الفكر الديني » .
وكان من واجب الأمانة في البحث أن يحدد المؤلف في اول كتابه ما يعنيه بكلمتي « الفكر الديني » لتكون البنيات الفوقية منسجمة مع الأساس المحدد للموضوع .

وعلى الرغم من اهمال الكاتب لهذا التحديد نراه يفسر الفكر الديني في ثنايا كتابه بأنه (مجموعة من المعتقدات والتشريعات والشعائر والطقوس والمؤسسات التي تحيط بحياة الانسان)[1] .

وقد يكون في هذا التفسير كثير من الواقع والصدق .

ولكن الكاتب يتراجع عن ذلك في مكان آخر من الكتاب ، ويفسر الفكر الديني بأنه (الانتاج الفكري الواعي والمعتمد في ميدان الدين ، كما يتم التعبير عنه صراحة على لسان عدد من الكتاب او المؤسسات أو الدعاة لهذا الخط)[2]

وما أدرى كيف سمحت له أصول البحث أن يقول ذلك ، وهو يعلم ان هؤلاء الكتاب والمؤسسات والدعاة المعنيين انما هم شراح ومفسرون وان كلاً منهم يكتب (حسب رأيه واجتهاده)[3] ، وان الاجتهاد والتفسير

---

(١) نقد الفكر الديني : ١٧ .
(٢) المصدر نفسه : ٧ .
(٣) المصدر نفسه : ١٩٧ .

معرض للخطأ والصواب ، ولهذا جاء في الأثر عن المجتهد : انه إن أصاب فله اجران وان اخطأ فله اجر واحد .

وكيف يصح من الباحث العلمي أن يقول ذلك وهو يعلم ان بعض المفسرين قد خرج تفسيره على ما ينسجم مع هواه ومصالحه أو على ما يرضي سلطان زمانه .

وقد ذكر الكاتب امثال هؤلاء ووصفهم بأنهم (يجهدون أنفسهم في اضفاء الشرعية الاسلامية على النظام السياسي والاجتماعي الذي يرتبطون به مهما كان نوعه) [(١)] ، وذكر ايضاً (ان المؤسسات الاسلامية في كل دولة من هذه الدول تحشد [أي تأول] الآيات القرآنية والأحاديث النبوية والاجتهادات الفقهية والشرعية لتبين ان موقف دولتها هو الحق بعينه) [(٢)] ، وذكر كذلك ان (جمهوريات ديمقراطية شعبية قد وجدت دور افتاء بكامل عدتها وتجهيزاتها ،تبرر لهاموقفها وتجعله منسجمًا مع الدين الاسلامي)[(٣)] واستغرب الكاتب من هؤلا كيف يلعبون بتعاليم الاسلام فيجعلونها (تسمح باستيعاب الاشتراكية العربية ، والجمهوريات الديمقراطية الشعبية العربية ، بالاضافة الى نظام مغرق في الرجعية والسلفية والتخلف) [(٤)] ، حيث يكون لدى كل طرف (مجموعة من المفكرين التوفيقيين الذين يبينون التطابق الكامل بين الاسلام وبين نظام الحكم المرتبطين به) [(٥)] ، حتى أصبح (لا يوجد نظام حكم الا ويمكن تبريره اسلامياً واعطاؤه الصبغة الشرعية) [(٦)] .

---

(١) المصدر نفسه : ٤٦ .
(٢) المصدر نفسه : ٤٦ .
(٣) المصدر نفسه : ٤٧ .
(٤) المصدر نفسه : ٤٧ ـ ٤٨ .
(٥) المصدر نفسه : ٤٩ .
(٦) المصدر نفسه : ٥١ .

واذا كان واقع الحال كذلك وكما اعترف به الكاتب فهل يصح ان نعد كل هذه التخريجات والتبريرات « فكراً دينياً » على اساس ان الفكر الديني هو (الانتاج الفكري الواعي والمتعمد في ميدان الدين) كما فسره الكاتب ؟ .

ثم هل يكون من الموضوعية ان نحمل الدين مسؤولية هذه التصرفات المشينة وأن نفترضه (السلاح النظري الأساسي والصريح بيد الرجعية العربية في حربها المفتوحة ومناوراتها الخفية على القوى الثورية والتقدمية)[1] ؟ . واين ذهبت دور الافتاء التي أشار اليها وذكر أنها استوعبت الاشتراكية العربية والخط التقدمي ؟ .

ان هذا كله ان دل على شيء فانما يدل على أن « الفكر الديني » السليم في جانب ، وان كل هذه التبريرات والتخريجات « السلطانية » في جانب آخر ، وان (الانتاج الفكري الواعي والمتعمد في ميدان الدين) ليس فكراً دينياً ابداً ، وانما هو من الشروح التي قد تصح وقد لا تصح في الميزان الفكري الديني الصحيح .

* * *

وعاد الكاتب مرة اخرى الى تفسير « الفكر الديني » المتمثل لديه بالانتاج الفكري الواعي والمتعمد فقال : (من الوظائف الرئيسية للانتاج الفكري الديني الواعي والمتعمد شرح مضمون الايديولوجية الغيبية الضمنية والتنظير لها والدفاع عنها وتبرير محتواها)[2] .

وفي هذه المرة خالف الكاتب ما قاله اولاً ، فقد فصل هنا بين (الايديولوجية) وبين (شرح مضمونها) ، وفي هذا الفصل بين الأمرين أصبح أقرب الى الواقع والى الدقة في التعبير .

---

(١) المصدر نفسه : ٩ .

(٢) المصدر نفسه : ٨ .

ان الفكر الديني في الحقيقة هو هذه « الايديولوجية » التي يشير اليها الكاتب ، وان كل الشروح المرتبطة بها انما هي شروح قائمة على التخريج والتفسير والتأويل . واذا نقد باحث ما على هذه الشروح والتأويلات فقد نقد على تفسير الفكر الديني ، وليس على الفكر الديني نفسه .

وعلى الرغم من تفريق الكاتب بين « الايديولوجية » و« الشروح » ـ كما مر ـ فانه بنى نقده بأجمعه على أساس الخلط بينهما وتحميل الايديولوجية كل سيئات الشروح ، من دون اية اشارة الى كون النصوص الواردة في كتابه قد استمدها من الشروح لا من الايديولوجية نفسها . وبذلك فقد هذا الكتاب ركيزة البحث الاولى وهي اعتماد المصادر الصحيحة للموضوع المبحوث فيه .

ولعل من أوضح الدلائل على فقدان الأساس العلمي للبحث ما يوضحه الكاتب في وثائق محاكمته لا في صلب الكتاب فيقول ـ وهو بصدد الدفاع عن نفسه خوفاً من طائلة القانون ـ تعقيباً على ما كتبه في فصل ابليس :

(وتفسير الموضوع هو أنه توجد نظريتان في الاسلام : تقول الأولى بقدرة العبد على خلق افعاله ، اي القدرية والمعتزلة كانوا من هذه المدرسة . بينما تقول الثانية : ان الله هو خالق افعال العباد ، أي الجبرية والأشاعرة كانوا من هذه المدرسة . . . . أما أنا فقد عالجت الموضوع من وجهة نظر المدرسة الجبرية . . الخ)[1] .

ويؤكد ذلك وهو بصدد الرد على احد ناقديه فيقول :

(ان لكل من هذين الموقفين دعاته ونصوصه القرآنية التي يستند اليها ، وليس بالأمانة الفكرية من شيء أن نحاول اخفاء هذه الحقيقة)[2] .

وواضح من كل ما سلف للمؤلف قوله أمام محاكميه وناقديه ـ لا أمام

---

(٢) المصدر نفسه : ٢٥٠ .

(٣) المصدر نفسه : ١٤٤ .

قرائه وسامعيه ـ ان هناك تفسيرين او موقفين او شرحين للايديولوجية ، واذن فكيف سوغت له « الامانة الفكرية » التي يتبجح بها أن يخفي ذلك ويوجه نقده ـ بكل عنف ـ الى الايديولوجية نفسها بزعم أنها « متناقضة » و« جبرية » وليس فيها أي معنى من معاني الاختيار ـ كما يأتي تفصيله عند الحديث عن الفصل الثاني ـ ، في حين ان نقده كله موجه الى « الفهم الجبري » او « المدرسة الجبرية » كما سماها ، لا الى الفكر الديني الأصيل ؟ ، ولماذا لم يعالج الموضوع من وجهة نظر المدرسة العدلية البريئة من كل تلك الشبهات واللوازم الباطلة ؟ ، وهل ثبت لديه ـ وكيف ـ ان المدرسة الجبرية هي الممثلة الوحيدة لروح الايديولوجية وتعاليمها واغراضها ؟ .

واذن ، فسهام النقد والتجريح لم توجه لـ « الفكر الديني » الخالص ، بل للتخريجات التي ألبسها مخرجوها لبوس الدين ، وان كانت لا ترتبط بالدين من قريب او بعيد .

ويكون الأصح والأدق ـ في ضوء ما سلف ـ ان يسمى الكتاب « نقد بعض تفاسير الفكر الديني » لا « نقد الفكر الديني » كما سماه مؤلفه .

* * *

ولكي يتضح ـ أكثر فأكثر ـ خلط الكاتب بين « الايديولوجية » و« الشروح » ، أو بين « الفكر الديني » و« التخريجات الشخصية » نستعرض بعض ما كتبه في هذا الفصل من التشنيع على استغلال بعض الحكومات والفئات للفكر الديني وتسخيره لمآربها الخاصة ومصالحها الذاتية . وفي ذلك يقول :

(كان الدين في اوروبا حليف التنظيم الاقطاعي للعلاقات الاجتماعية ، ولا يزال على هذه الحال في معظم البلاد المتخلفة وخاصة في الوطن العربي . في الواقع اصبح الاسلام الايديولوجية الرسمية للقوى الرجعية في الوطن العربي وخارجه)[1] و(المصدر الرئيسي لتبرير الأنظمة

---

(١) المصدر نفسه : ٢٣ .

الملكية في الحكم ، لأنه أفتى بـأن حق الملوك نابـع من السماء وليس من الأرض ، ثم أصبح اليوم الحليف الأول للأوضاع الاقتصادية الـرأسماليـة والبرجوازية والمدافع الرئيسي عن عقيدة الملكية الخاصة وعن قداستها حتى اصبح الدين وأصبحت المؤسسات التابعة له من أحصن قلاع الفكر اليميني والرجعي)[١] ، (وحتى تلك الدول العربية التي تطرفت باتجاه اليسار ـ ولو كان تطرفاً لفظياً أكثر منه فعلياً ـ باعلان نفسها جمهوريات ديمقراطية شعبية قد وجدت دور افتاء بكل عدتها وتجهيزاتها ، تبرر لها موقفها وتجعله منسجماً مع الدين الاسلامي)[٢] . ولذلك نرى انه (حين طرحت الثورة في مصر نسختها الخاصة في الاشتراكية ـ الاشتراكية العربية ـ انبرى المفكرون للبرهنة على ان اشتراكية ثورة ٢٣ يوليـو نابعـة من صميم تراثنـا العربي وقيمنـا الروحيـة الاسلامية ، ونشطت العقول الدينية والمؤسسات الاسلامية في مصر وغيرها من الدول لتبرير سياسة الثورة الاشتراكية بتبيان انسجامها التام مع الاسلام)[٣] .

وتكون خلاصة الأمر فيما يدعيه الكاتب انه (في الدول العربية التي أعلنت سياسة ثورية تحررية نجد ان القائمين على المؤسسات الاسلامية هناك يعلنون انسجام الاسلام التام مع سياسة البلاد المتبعة ومع شعاراتها السياسية النابعة من روح الاسلام وشرعه) ، وفي (الدول العربية الرجعية والمتخلفة تماماً والمحاربة للاتجاه الثوري نجد أن أئمة الاسلام هنـاك هم في طليعة المبررين لسياسة الدولة الرجعية) ، (وبين هذين الطرفين المتباعدين نجد ان كل نظام حكم عربي مهما كان لونه لا تنقصه المؤسسات الاسلامية المحترمة المستعدة للافتاء بان سياسته منسجمة انسجاماً تاماً مع الاسلام ولا تتعارض معه في شيء)[٤] .

---

(١) المصدر نفسه : ٢٤ .

(٢) المصدر نفسه : ٤٧ .

(٣) المصدر نفسه : ٤٦ ـ ٤٧ .

(٤) المصدر نفسه : ٤٦ .

ثم حاول الكاتب ـ بعد شرحه المطول لاستغلال الفكر الديني في تدعيم العروش الزائفة والكراسي الزائلة ـ أن يستنتج منه تناقض هذا « الفكر » وتضاربه ، وتصويره وكأنه « عكاز » برسم البيع يستند عليه من يدفع الثمن ويزيد في العطاء .

وقبل ان نوضح زيف هذا الادعاء نود ان نهمس في اذن الكاتب ان « داء استغلال الدين » ليس مقتصراً على الوطن العربي وما يجاوره ـ كما يتصور هو أو كما يصور ذلك للقارىء ـ . وحسبه أن يطلع ـ مثلاً ـ على ما يكتبه ويصرح به الشيخ « باباخانوف » مفتي آسيا الوسطى في الاتحاد السوفييتي ليرى نفس التفسيرات والتبريرات والمحاولات ، لربط الفكر الديني بنظام دولته وفلسفة حزبه ، ومع كل ذلك فلا أظن الكاتب مستعداً لنسبة (النزعة المحافظة وحتى الرجعية)[1] الى اقوال الشيخ باباخانوف وامثاله من المؤمنين بـ « الاشتراكية العلمية » ! . وما أدري بماذا يفسر الكاتب تصريحات هذا الشيخ وتفسيراته ؟ . وهل ينسبها الى الدجل السياسي او المنطق التبريري او الصدق الصريح ؟ . واذا كان هذا الشيخ صادقاً في أقواله ـ كما نرجو ـ فهل يبقى « اشتراكياً حقيقياً » في نظر الكاتب في الوقت الذي يؤكد الكاتب (ان الاشتراكي الحقيقي لن يكون مسروراً عندما يكتشف بأن أهم مبدأ في عقيدته هو الايمان بالله)[2] .

وعلى كل حال . .

فاننا نكرر ـ هنا ـ ما قلناه سابقاً من ان « الفكر الديني » شيء ، وهذه التخريجات شيء آخر ، وان استغلال الاسلام من قبل حكومة معينة أو فئة خاصة ـ رجعية او غير رجعية ـ لا يعني ان الاسلام قد تحول بجرة قلم الى سند حقيقي لتلك الحكومة او الفئة في تبريراتها ومصالحها وغاياتها النفعية .

ولو استغلت « الاشتراكية العلمية » ـ مثلاً ـ حكومة معينة ، للتدجيل

(١) المصدر نفسه : ٤٦ .

(٢) المصدر نفسه : ٤٧ .

والخداع والتطبيل الكاذب ، فهل تصبح الاشتراكية بأيديولوجيتها وأفكارها الأساسية مبنوذة من قبل الاشتراكيين وهدفاً للتجريح والسخرية والنقد ، لأنها صارت مادة للدجل والاستغلال .

والحقيقة بكل جلاء :

ان الايديولوجية الاسلامية الأصيلة تقف بكل صلابة وشموخ فوق ضباب الشبهات والشكوك ، ولن يضيرها أن يستغلها المستغلون لمآربهم ، ويسخرها المنحرفون لمصالحهم ، ما دامت محافظة على نصاعتها ونقائها لدى كل الواعين الصادقين . وهل يصح ان تسدد سهام التجريح لحقيقة العسل عندما يستغل ـ ظلمًا ـ لتغطية السم الزعاف .

أما ما أقحمه الكاتب في خلال فقراته السابقة من ذكر « عقيدة الملكية الخاصة » فذلك ما يبحث في الاقتصاد الاسلامي ـ مما لا مجال لتفصيله هنا ـ . علمًا بأن الملكية الخاصة بمعناها العلمي مصونة في كل العالم ، ومن أقصى اليمين الى اقصى اليسار . واذا كان هناك خلاف بشأنها فانما هو في مدى حرية هذه الملكية ومجال حركتها . واذن فليس أصل الاقرار بالملكية الخاصة دالاً على رجعية او تخلف ، وانما الملكية القائمة على الظلم والاجحاف والاحتكار والاستغلال هي الدالة على التأخر والرجعية وفساد النظام .

وأما ما نسبه الى الدين من أنه (أفتى بأن حق الملوك نابع من السماء) فهو الكذب الصريح ، واذا كان هناك من أفتى بذلك فهم وعاظ السلاطين من المرتزقة والنفعيين . وصدق الله العلي العظيم اذ يقول : ﴿ **ان الملوك اذا دخلوا قرية أفسدوها وجعلوا أعزة اهلها اذلة** ﴾ .

واين افساد الملوك هذا من حقهم المزعوم النابع من السماء ؟ !

وليمعن القارىء النظر في مدى ظلامة هذا الدين ، على أيدي الكذابين والمفترين ! .

ومما أثاره الكاتب في اثناء الفصل الاول : موضوع « المعرفة الانسانية » ومصادرها الأساسية ، وفي ذلك يقول :

(ان الخلاف والنزاع بينهما (اي بين الدين والعلم) يجريان الى أعمق من ذلك بكثير عندما يمسان مشكلة المنهج الذي يجب اعتماده في الوصول الى قناعاتنا ومعارفنا في هذه المواضيع)[1] .

(ان الطريقة العلمية في الوصول الى معارفنا وقناعاتنا عن طبيعة الكون ونشأته وعن الانسان وتاريخه تتنافى تماماً مع هذا المنهج الاتباعي السائد في الدين ، لأن المنهج العلمي قائم على الملاحظة والاستدلال ولأن التبرير الوحيد لصحة النتائج التي يصل اليها هذا المنهج هو مدى اتساقها المنطقي مع بعضها ومدى انطباقها على الواقع)[2] .

وعلى الرغم من ان بحث « نظرية المعرفة » لا تتسع له هوامش سريعة مختصرة كهذه الهوامش ، فاننا نستعرض المسألة بايجاز ، مشيرين في ذلك الى أهم نقاط الموضوع ، تاركين الشروح الى أماكنها في الكتب المطولة :

الحديث عن المعرفة في الدراسات الفلسفية ينطوي على ثلاثة اقسام . يبحث القسم الأول منه في طبيعة المعرفة بصفة عامة ، ويعني الثاني ببحث المصدر الذي يستقى منه الانسان معرفته ، ويتولى الثالث الحديث عما اذا كان

---

(١) نقد الفكر الديني : ٢٢ .

(٢) المصدر نفسه : ٢٢ .

في مستطاع الانسان ان يتناول بمعرفته كل شيء ام ان لاستطاعته حدوداً لا يقدر على تخطيها .

ولما كان الكاتب في الفقرات التي نقلناها عن كتابة فيما تقدم قد قصر حديثه على القسم الثاني الخاص ببحث مصادر المعرفة فاننا سنقصر الحديث تبعاً له على هذا الجانب وحده سعياً وراء الاختصار :

يرى الكاتب ان المصدر الصحيح والوحيد للمعرفة والعلم هو الملاحظة والتجربة دون غيرهما من المصادر والمنابع ، وهو سائر في رأيه هذا على منهج اخوانه « التجريبيين » الذين ذهبوا الى أن مصدر جميع معارف الانسان هو الخبرة الحسية ووسيلتها هي الحواس ، وقد مثل احدهم ـ لتوضيح المذهب الحسي ـ بالبرتقالة التي عرفها لأنه رأى لونها بالعين وذاق طعمها باللسان وشم رائحتها بالأنف ولمس سطحها بالأصابع فعرف استدارتها ومدى صلابتها ، وما البرتقالة عنده الا هذه الادراكات جميعاً ، ولو أقفل ابواب الحواس واحداً بعد واحد لامتنعت عليه المعرفة جانباً بعد جانب حتى تمتنع المعرفة كلها باقفال الأبواب كلها .

وكان الفيلسوف الانكليزي « ديفد هيوم » الذي عاش في القرن الثامن عشر الميلادي من ابرز من آمن بهذا الرأي ودعا له وقال في ذلك ما خلاصته :

تتألف معرفة الانسان من الاحساسات التي يتلقاها عن طريق حواسه المختلفة ، فها أنا ذا أشخص ببصري الى السجاد المفروش امامي فأتلقى صورة لونية ، واذا ما أقفلت عيني فاني سأظل محتفظاً بهذه الصورة اللونية التي تلقيتها وانا شاخص ببصري الى السجاد ، غير ان الصورة في الحالة الثانية وان احتفظت بما كانت عليه في الحالة الاولى من تفصيلات ، الا أنها أقل منها وضوحاً . ويطلق هيوم على الصورة المتلقاة في الحالة الاولى ـ حالة فتح العين والنظر المباشر ـ اسم « الاثر الحسي » وعلى الصورة التي احتفظ بها في الحالة الثانية ـ حالة اغماض العين ـ اسم « الفكرة » . وتكون « الفكرة » ـ على هذا

الرأي - هي « الأثر الحسي » نفسه ولكن بعد غياب المؤثرات التي احدثتها، ومن هنا كان الفرق بينهما في القوة والوضوح . فكأنما الأفكار آثار حسية تقادم عهدها فوهنت قوتها وقل وضوحها .

وعلى هذا الرأي فانه لا تنشأ في العقل « افكار » الا اذا سبقتها « آثار حسية » ، ويكون الأثر الحسي هو المرجع الذي نقيس به صحة الفكرة التي نريد اختبار صوابها ، فاذا استطعنا أن نتعقب الفكرة الى اصولها الاولى التي جاءت مباشرة عن طريق الحواس كان للفكرة سند من الواقع تستند اليه ، وبالتالي تكون فكرة صحيحة . اما اذا حللنا الفكرة الى عناصرها فوجدنا ان هذه العناصر - كلها او بعضها - لم يكن مما انطبعت به الحواس بادىء بدء فليست هي بالفكرة الصحيحة التي يصح الركون اليها .

وهكذا يصبح البحث في الميتافيزيقا وشؤون ما وراء الطبيعة لغواً وعبثاً لأنه لا يعتمد على التجربة والحس والملاحظة .

وكان من نتيجة ايمان « التجريبيين » بقولهم هذا : نفيهم فكرة « السببية » وعدها « ظواهر متتابعة » لا يشاهد فيها ما يسمى « ضرورة » لأن الضرورة لا تحس . وكذلك انكارهم فكرة « العنصر » أو « الجوهر » وعدها اختلاقاً من اوهامنا ، لأن الجوهر لا علاقة له بالحس . ورفضهم كل ما شاكل ذلك مما يكون مصدره العقل دون الحس ، وقد أكد لينين أنه « ليس هناك حقيقة مجردة ، فالحقيقة دائمًا حسية » و« ان تكون مادياً يعني أن تعترف بالحقيقة الموضوعية التي تكشفها» و« ان تكون مادياً يعني ان تعترف بالحقيقة الموضوعية كالتي تكشفها لنا اعضاء حواسنا »[1] فقط .

هذه خلاصة ما قاله « التجريبيون » في مصدر المعرفة ، وعلى هذا المنهج سار العظم في حديثه عن مصادر المعرفة الانسانية .

---

(١) المادة الديالكتيكية ص ٣٢٤ - ٣٢٥ - تأليف جماعة من الأساتذة السوفيت - تعريب فؤاد مرعي وصاحبيه - طبع دار الجماهير - دمشق - سنة ؟ .

أما نحن فنقول : ان للمعرفة مصدرين :

الأول ـ العقل فهناك معارف بديهية تضطر النفس الى الاذعان بها من دون بحث عن دليل ، بل تجد من طبيعتها الايمان بها من دون حاجة برهان وبينة كقولنا : « الكل أكبر من الجزء » او « الواحد نصف الاثنين » مثلاً .

الثاني ـ التجربة والحس . حيث توجد معارف نظرية تحتاج النفس في اصدار الحكم عليها الى فحص وتفكير واستنباط لها من حقائق اخرى أسبق منها مثل قولنا : « الأرض كروية » او « زوايا المثلث تساوي زاويتين قائمتين » .

واننا اذ نعترف ـ مع التقدير البالغ ـ بدور التجربة العظيم في العلوم والمعارف الانسانية ، لا يمكننا أن نغفل حاجة التجربة في استنباط اية حقيقة علمية الى ممارسة القوانين العقلية وتطبيقها ، ومن دون هذه الممارسة والتطبيق للقوانين العقلية تبقى التجربة جامدة لا حراك فيها ولا حياة ، شأنها في ذلك شأن فحص الطبيب الذي يستطيع بواسطته من معرفة المرض وتشخيصه بكل دقة ، ولكن هذا الفحص ـ كما هو بديهي ـ لم يكن ليؤدي دوره ويحقق الغرض المطلوب منه بدون ما سبق للطبيب معرفته من معلومات أولية بهذا الشأن لولاها لما كان لفحصه اية قيمة تذكر ، بل لكان من قبيل اللعب والضحك على الذقون .

ان التجربة البشرية فحص واستنتاج ، ولكن المعارف العقلي الاولى هي الأساس الذي يعتمد عليه هذا الفحص والاستنتاج .

ونسجل فيما يأتي بعض الموارد والشواهد التي دفعتنا الى انكار عد الحواس وحدها مصدراً للمعرفة :

١ ـ فكرة السببية ، التي نفسر بها ارتباط الحوادث بعضها ببعض ، حين نقول ان حادثة معينة كانت « سبباً » في حادثة اخرى ، فمثلاً اذا رأينا كرة متحركة تصدم اخرى ساكنة فتحركها نقول : ان الكرة الاولى بحركتها قد « سببت » حركة الكرة الثانية . وبناء على مذهب التجريبيين فان كل ما وصلنا من طريق الحواس في المثال السابق اننا رأينا بالعين الباصرة كرة

« اولى » متحركة ، ثم رأينا بعد لحظة معينة كرة « ثانية » بدأت في الحركة ، ولم تر العين فيما رأت « سببية » تربط الكرة الاولى بالكرة الثانية ، واذن فلم يكن لهذه الفكرة « السببية » أصل بين الاحساسات التي تلقيناها من طريق الحواس ، ولذلك فهي على هذا المذهب وهم لا اساس له .

في حين ان « السببية » او « العلية » لو عددناها وهماً لكان ذلك مصادرة على العقول .

ومع ذلك كله فان « انجلز » يقول :

« يمكن لتعاقب ظواهر معلومة من ظواهر الطبيعة تعاقباً منتظماً ان يولد فكرة عن السببية كالحرارةوالنور الناشئين مع ظهور الشمس.الاانهلا وجود هنا بعد للبرهان ، ولو اعتبرنا هذا برهاناً لكانت ريبية هيوم محقة في تأكيدها بأن الشيء الذي يتكرر بانتظام بعد شيء ما لا يمكن ابداً أن نعتبر ان سبب ظهوره هو هذا الـ ـ شيء ما ـ »[1] .

وخلاصة ريبية هيوم التي أشار اليها انجلز انه « ليست لدينا اية اسس للقول بأن الظاهرة اللاحقة هي نتيجة للسابقة » ، و« ليست لدينا اية اسس لاستنتاج شيء ما للمستقبل بناء على تجربتنا السابقة والحاضرة ، وهذا يعني ان العلاقة السببية (في رأي هيوم) هي العلاقة المعتادة بين الاحساسات فقط ، والتنبؤات التي تبنى على اساسها ليست الا توقعاً لهذه العلاقة . ان تجربتنا الماضية تعطينا الحق في أن نتوقع تولد الحرارة نتيجة الاحتكاك ولكن ليست لدينا ، ولا يمكن أن تكون لدينا أية ثقة في موضوعية هذه العملية ـ أي تولد الحرارة ـ وضرورتها »[2] .

توضح لنا هذه الفقرات ان هؤلاء الفلاسفة التجريبيين قد انكروا « الضرورة » ـ أي ضرورة وجود المعلول فور وجود علته ـ بانكار « السببية »

---

(١) المادة الديالكتيكية : ١٨٩ ـ ١٩٠ .

(٢) المصدر السابق : ١٨٩ .

و« العلية » ، وادعوا ان اطراد وقوع حادثتين متتابعتين دائماً لا يعني ان بينهما « ضرورة » تلزم بوقوع الثانية بسبب وقوع الاولى ، وحتى القوانين العلمية التي ربطت ـ مثلاً ـ بين اتجاه الرياح وسقوط المطر بحيث لو اتجهت الريح في هبوبها اتجاهاً معيناً لسقط المطر حتماً ، فان الفلاسفة التجريبيين قد افترضوها ظواهر متتابعة لا « ضرورة » بينها ، وعللوا ذلك بأن الانسان قد تعود رؤية الحادثة « أ » مرتبطة بالحادثة « ب » فعد ذلك « ضرورة » ، في حين ان هذه الضرورة وهم تصوره الانسان ، ومن الممكن ـ حسب ادعائهم ـ أن ينفصم هذا الارتباط بين « أ » و « ب » في يوم من الأيام .

ولكن البرهان والوجدان على خلاف ما ذهب اليه التجريبيون .

اننا لو فكرنا بتجرد بوضع هذا المصباح المعين على هذه المنضدة المعينة ـ كمثل ـ وبقولنا : اذا كان « أ » اكبر من « ب » و « ب » اكبر من « ج » و « ج » اكبر من « د » فان « أ » اكبر من « د » ـ كمثل آخر ـ . لو فكرنا بتجرد بهذين المثالين لوجدنا فرقاً كبيراً بينهما ، فوجود المصباح على المنضدة « لا ضرورة فيه » وكان بالامكان أن يوضع في مكان آخر غير المنضدة ، ولكني لما رأيته هنا اخبرت بوجود على هذه المنضدة .

اما المقارنة بين « أ » و « ب » و « ج » و « د » والخروج بنتيجة أن « أ » أكبر من « د » فليست هي من الحقائق التي نقول بانها هكذا حدثت أو هكذا وجدناها وكان بالامكان ان لا تكون كذلك ، بل ان صدقها « ضروري » لا علاقة له بتجاربنا المستمدة من الحواس ، لأنها صادرة عن العقل ، وما يصدر عن العقل صدقه ضروري ومحتوم . واما ما يصدر عن الحواس فصدقه مرهون بالمشاهدة والاحصاء ، وهذه قد تتغير نتائجها فيتغير صدق ما يترتب عليها . ويدل على ذلك انك قد تراجع مشاهداتك واحصاءاتك لتستوثق من دقة نتائجك كأنك تقول لنفسك : ان المشاهدات والتجارب قد تأتي بأي شيء جديد وما علي الا تسجيل ما تأتي به ، لكنك لا تراجع شيئاً لتستوثق من صدق العبارة القائلة : « اذا كان « أ » أكبر من « ب » و « ب » اكبر من « ج » و « ج » اكبر من « د » فان « أ » اكبر من « د » » ، لأن هذه العبارة من نوع الحقائق التي لا تخطىء مرة وتصيب اخرى بل هي

صادقة دائماً . وهذا ما نعنيه بقولنا انها صادقة بالضرورة .

اذن فـ« الضرورة» و« السببية » أمران قطعيان ، ولكنهما ليسا من معطيات الحس والتجربة بل من معطيات العقل والعقل وحده .

٢ ـ ان المفهوم الفلسفي المعتمد على التجربة والحس وحدهما لا يستطيع اثبات « الجوهر » . ولتوضيح فكرة « الجوهر » او « العنصر » نقول :

لنرجع الى المثل السابق : البرتقالة . ان كل ما ندركه منها انما هو ظواهر حسية ، كل حاسة من حواسنا تدرك جانباً من جوانب البرتقالة ، فالعين تدرك اللون ، واللسان يدرك الطعم ، والأنف يدرك الرائحة ، وهكذا . فهل نكون باحصائنا لكل ظواهر البرتقالة الحسية قد أدركنا حقيقة البرتقالة كاملة ام ان ذلك كله يبقى في حدود ظواهر البرتقالة ؟ . انك تقول : ان البرتقالة صفراء ومستديرة وحلوة ، وواضح من قولك هذا ان اللون الأصفر والشكل المستدير والطعم الحلو كلها صفات تصف البرتقالة بها ، واذن فالبرتقالة شيء غير الصفات التي تصفها بها « بشهادة كل صفة أنها غير الموصوف وشهادة كل موصوف انه غير الصفة »[١] . البرتقالة جوهر تطرأ عليه هذه الصفات التي هي اعراض قد تتغير دون ان تصبح البرتقالة شيئاً آخر . قد يتغير اللون فيكون اخضر بدل الأصفر ، وقد يتغير الطعم فيكون مراً بدل الحلو ، لكن البرتقالة تبقى هي هي برتقالة كما كانت . هذا الشيء الثابت فيها والذي تتعلق به تلك الصفات جميعاً هو ما تسميه الفلسفة « العنصر » او « الجوهر » .

وليست الفلسفة وحدها هي التي تقر بوجود « جوهر » لكل شيء ، بل ان الانسان العادي في حياته اليومية يعامل الأشياء على هذا الأساس ، فلو اطلعت انساناً على منضدة من مناضد الكتابة وجعلته يلاحظ كيف ان اختلاف الضوء يغير من لونها ، واختلاف البعد يغير من حجمها ، واختلاف زاوية

---

(١) نهج البلاغة : ١ / ٨ ـ شرح الشيخ محمد عبده ـ القاهرة ـ ؟

النظر يغير من درجة استطالة سطحها وزوايا أركانها ، ثم طلبت منه أن يستنتج من هذه الاختلافات كلها أنه ليس هناك منضدة واحدة دائمة على حال واحدة بل هناك عدة حالات متتابعة لا يربط بينها رابط دائم ، لرفض ذلك بانياً رفضه على الأساس الذي أشرنا اليه وهو ان هناك « داخل » هذه الحالات المتغيرة المتتابعة « حقيقة » ثابتة او « عنصراً » ثابتاً هو الذي نعنيه حين نتحدث عن هذه المنضدة بغض النظر عما يطرأ عليه من حالات مختلفة . وهذا « العنصر » او « الجوهر » الثابت هو الذي يخلع على المنضدة ذاتيتها .

ولو أخذنا بمبدأ « التجريبيين » لحكمنا على هذا « الجوهر » بالوهم والاختلاق ، لأنه لا يخضع للحس ولا يعتمد التجربة . ولكن الحقيقة الصريحة والصارخة تؤكد وجود هذا الجوهر وثبوته ، وذلك كله من معطيات العقل لا الحس .

٣ ـ ان المعرفة الحسية بحكم اعتمادها على الحس وحده ترفض فكرة « التعميم » أي امكان تعميم الحكم المستخلص من دراسة بضعة نماذج لنوع معين على أفراد النوع كله ، في حين ان العلوم الطبيعية قائمة على ذلك ولا يمكنها الاستغناء عنه . فلو فرضنا ـ مثلاً ـ اننا حللنا ذرة من ذرات الماء فوجدناها مركبة من جزأين من الهيدروجين وجزء من الاوكسجين وأردنا ان نعمم هذا الحكم على كل ذرة ماء اينما كانت ، فلن نستطيع اصدار مثل هذا التعميم اذا كانت الحواس وحدها هي مصدر المعرفة ، لأننا سنحكم بذلك على ذرات مائية لم نشهدها ولم نرها ولم نخضعها للتجربة . واذن فنحن باصدار « التعميم » نتجاوز الحس ووسائله ونعتمد على القاعدة العقلية القائلة بأن الامور المتماثلة في حقيقتها لابد أن يجمع بينها قانون مشترك . وعلى أساس هذه القاعدة يصح اصدار القانون الطبيعي العام بعد اجراء بضعة تجارب لعدة افراد من نوعٍ ما ، ويكون هذا التعميم من معطيات العقل لا الحس كما أسلفنا .

٤ ـ لو اعتمدنا على الحس وحده مصدراً للمعرفة لما أمكننا الحكم باستحالة شيء ما بمعنى عدم امكان وجوده مطلقاً ، لأن الاستحالة من الامور

التي لا تدخل في مجال التجربة ، بل ليس للتجربة الا ان تقول بأن هذا الشيء غير موجود ، أما كون أن عدم وجود هذا الشيء مستحيل او ممكن فذلك ما لا يمكن للتجربة كشفه .

فلو سألنا مثلاً : هل يمكن ان يوجد سكان في المريخ ، فالجواب : انه ممكن وقد يكشف الغد عن سكناه وسكانه. اما لو سألنا : هل يمكن ان يوجد مثلث ذو اربعة اضلاع ، فان الجواب بصريح العبارة : انه غير ممكن . وهنا يحق لنا التساؤل عن الفرق بين السؤالين ولماذا أجبنا عن الأول بالامكان وعن الثاني بعدمه ، في الوقت الذي لم يخضع فيه وجود سكان المريخ ووجود المثلث ذي الاضلاع الأربعة للتجربة ولم يدركا بالحس .

ان الاستحالة في الفرض الثاني مسلمة في حين انها غير تجريبية ، فان اعترف بها التجريبيون فقد خرجوا عن اعتماد الحس وحده مصدراً للمعرفة ، وان لم يعترفوا بها خالفوا الوجدان والعقل .

* * *

هذه باختصار واستطراد ادلة اربعة على أن مصدر المعرفة لا يمكن أن يقيد بالحس وحده ، وعلى وجوب الاعتراف بالدور الكبير والرئيس والأساسي للقواعد الأولية الضرورية التي لا يمكن اصدار اي قانون من قوانين الطبيعة بغير اعتمادها والاستناد اليها .

ومن هنا يتجلى مدى الضعف والوهن فيما قاله العظم مما نقلناه في صدر هذا الحديث من « ان المنهج العلمي قائم على الملاحظة والتجربة » . وقد ثبت لنا بما لا مزيد عليه ان المنهج العلمي عندما يرفض الاعتماد على المعطيات العقلية الأساسية من قوانين العلية والسببية والضرورة والتعميم فانه لا يستطيع تنظيم القوانين الكونية العامة التي هي أساس العلم الحديث وتطوره وتقدمه .

ومن ذلك يظهر الوهن ايضاً فيما اشار اليه العظم من كون الطريقة الاستقرائية ـ التي يتدرج فيها البرهان من الجزئي الى الكلي ـ هي المنطلق الوحيد للاستدلال والبرهنة ، لأنه قد ظهر ان هناك ـ على عكس ذلك ـ قواعد

كلية عامة ينحدر البرهان منها الى الجزئيات فيعطيها احكامها ، كقاعدة التعميم وقاعدة العلية وامثالها من القواعد .

اما قول العظم في « ان التبرير الوحيد لصحة النتائج التي يصل اليها هذا المنهج هو مدى اتساقها المنطقي مع بعضها ومدى انطباقها على الواقع »[1] فهو يعني به ما ذهبت اليه الماركسية من وجوب اعتماد المعرفة على الصلة بين النظرية والممارسة العملية ، حيث رأت أن « الممارسة اساس تطور النظرية »[2] ، وقررت ان « النظرية هي التعميم العملي للممارسة وانعكاس الواقع في وعي الانسان »[3] ، و« ان مقياس حقيقية المعرفة يجب ان يبحث عنه لا في المعرفة بل في الممارسة »[4] .

والغريب ان الماركسية مع كل تجريبيتها المعروفة تذهب الى « ان الممارسة كمقياس لحقيقية معارفنا تقف فوق التأمل الحسي والتفكير المجرد ، جامعة في نفسها حسنات هذا وذاك ، والمعرفة التجريبية تتمتع بأفضلية الواقع المباشر ، وذلك لأنها تعكس الشيء كما هو في الواقع . ولكنها لا تستطيع بنفسها أن تكشف وتبرهن على ضرورة قانونية الصلات الملاحظة . فعند ملاحظة حادثة وحيدة لتبخر الماء لا يمكن أن نستخلص قانوناً نثبت ضرورة هذه العملية . فمعرفة الضرورة هي من مهمات التفكير . . . والتفكير العلمي النظري يحقق هذه الوظيفة مستنداً الى معطيات التأمل الحسي . انه يتعرف على الصلات المقنونة ، ولكنه يتوصل الى هذا عن طريق اضاعة الصلة المباشرة مع الواقع نتيجة التجرد عنها الى حد ما »[5]« اما الممارسة فتربط بين الواقع المباشر والامانة له وبين معرفة الضرورة ، لأنها من ناحية اولى : تعتبر النشاط الحسي المادي للناس ، ومن ناحية ثانية ، يتحقق الانسان بواسطتها

---

(١) نقد الفكر الديني : ٢٢ .
(٢) المادية الديالكتيكية : ٣٦٩ .
(٣) المصدر نفسه : ٣٦٨ .
(٤) المصدر السابق : ٣٧١ .
(٥) المصدر السابق ايضاً : ٣٧٣ .

من مفاهيمه ونظرياته ويجسدها في الواقع »(١) أي ان الممارسة تجسيد عملي للبناء النظري .

ان هذا الكلام كله انما قالته الماركسية لأنها أدركت عجز التجربة وحدها عن القيام بمهمة المصدر الأساسي للمعرفة ، فأضافت للحس شيئاً اسمه « التفكير العلمي النظري » ، والذي يكون دوره « اضاعة الصلة المباشرة مع الواقع » من طريق « التجرد عنها الى حد ما » ليكتشف القانون .

وبذلك تكون قد اعترفت بالحاجة الى شيء « فوق التأمل الحسي » . لأن التجربة بنفسها لا تستطيع « أن تكشف وتبرهن » ، ولأن هناك معرفة « هي من مهمات التفكير » .

ومن استيعاب هذا كله نجد اللف والدوران واضحاً بين طيات الكلام .

ويكون المذهب الديالكتيكي ـ على هذا ـ « حسياً تجريبياً » من جهة . و« تفكيرياً تجريدياً » من جهة أخرى . وهذا هو التناقض الأساسي الذي ابتليت به المادية الديالكتيكية في تفسيرها للمعرفة .

ان انتزاع المفاهيم من الظواهر واستنباط القوانين من التجارب والادراكات الحسية لا يمكن أن يتم بالحس وحده وبالتجربة بمفردها ، وانما هو بحاجة الى معارف عقلية أولية لا علاقة لها بالتجربة تقوم بمهمة الانتزاع والاستنباط ، ولولا تلك المعارف لبقيت الظواهر سطحية متفرقة مهما كررنا الاختبار وأعدنا التجربة .

وما لم نؤمن بالمبادىء العقلية الأساسية التي لا تخضع كمبدأ « العلية » و« السببية » و« التعميم » و« عدم التناقض » وما لم نقم بتطبيقها على نتائج التجربة فاننا لا نستطيع الحصول على الحقائق والقوانين الطبيعية[٢] .

---

(١) المصدر السابق ونفس الصفحة .

(٢) يراجع في معرفة آراء الحسيين وأقوالهم في المعرفة : نظرية المعرفة ـ للدكتور زكي نجيب محمود ـ وعنه نقلنا بعض النصوص .

لعل من أهم المواضيع التي تحدث الكاتب عنها في هذا الفصل واستغرقت اكثر صفحاته : هو موضوع العلاقة بين الدين والعلم ، والتأكيد على الخلاف العميق القائم بينهما ، وتعرية الفكر الديني الذي زعم انه يعيش ايام « بؤسه ! » تجاه الثقافة العلمية المعاصرة . ونستعرض فيما يأتي بعض اقواله في هذا الصدد :

« مرت على اوروبا فترة تتجاوز القرنين ونصف القرن قبل أن يتمكن العلم من الانتصار انتصاراً حاسمًا في حربه الطويلة ضد العقلية الدينية التي كانت سائدة في تلك القارة . . . ولا يزال العلم يحارب معركة مماثلة في معظم البلدان النامية بما فيها الوطن العربي »[1] .

« ان محاولة طمس معالم النزاع بين الدين والعلم ليست الا محاولة يائسة للدفاع عن الدين »[2] ، و« ان فكرة التوفيق بينهما . . . اسطورة يدعو اليها بعض المفكرين »[3] .

« هناك تشابه بين الدين والعلم في أن كليهما يحاول أن يفسر الأحداث وأن يحدد الأسباب . ان الدين بديل خيالي عن العلم ، ولكن تنشأ المشكلة عندما يدعي الدين لنفسه ولمعتقداته نوعاً من الصدق لا يمكن لأي بديل خيالي أن يتصف به »[4] .

---

(١) نقد الفكر الديني : ٢١ .

(٢) المصدر نفسه : ٢٤ .

(٣) المصدر نفسه : ٣٢ .

(٤) المصدر نفسه : ٢٤

هكذا يصور الكاتب النزاع بين العلم والدين ، ثم يضرب الأمثلة الكثيرة على حقيقة هذا النزاع ، وعلى عدم امكان التوفيق بينهما أبداً ، وعلى أن كل الحلول المفترضة للتوفيق غير مقبولة ، ليخرج من ذلك بالنتيجة التي تتلاءم مع هواه وهي وجوب تحرر الانسان من « عبء المعتقدات الدينية التقليدية »[١] لئلا « يقع في تناقض ذاتي ودون أن يضحي بوحدة تفكيره ومنطقه »[٢] .

ولما كانت أمثلته وشواهده كثيرة وذات جوانب متعددة فاننا سنناقش النقاط الأساسية فيها واحدة واحدة .

أ ـ ذكر المؤلف الحديث النبوي الشهير : «اطلب العلم ولو في الصين» ثم علق عليه بقوله : « ان العلم الذي حث على طلبه الاسلام هو في جوهره العلوم الدينية والشرعية وما يتعلق بها ويتفرع عنها وليس الفيزياء والكيمياء مثلاً »[٣] .

ونقول :

ان العلم الذي حث الاسلام على طلبه ليس مقتصراً على « العلوم الدينية والشرعية وما يتعلق بها ويتفرع عنها » كما زعم الكاتب ، بل ان كل علم من العلوم التي يحتاجها المجتمع في نموه وتطوره وتقدمه محبوب ومطلوب ومشمول بأوامر الحث ، دون العلوم التي لا تنفع ولا تجدي ـ كعلم السحر مثلاً ـ فانها محرمة لا يجوز تدارسها وتعلمها لما فيها من تضييع للجهد والوقت وتشويش على الفكر الانساني ، وان كل أجر يؤخذ عليها سحت وحرام على ما هو مدون في كتب الفقه والشريعة .

أما ما استثناه الكاتب وعده خارج العلم الذي حث الاسلام على طلبه وهو علم الفيزياء والكيمياء فاننا :

---

(١) المصدر نفسه : ٧٨ .
(٢) المصدر نفسه : ٧٨ .
(٣) المصدر نفسه : ٤١ .

أولاً ـ لم نعثر على نص اسلامي يستثنيها من مجموع العلوم النافعة المطلوبة .

وثانياً ـ نرى على رفوف المكتبات كتب الكيميائي العظيم جابر بن حيان « من رجال القرن الثاني الهجري » تقف شامخة كالطود لتعلن التقدم الكبير الذي حصل عليه الفكر العلمي في ظلال الاسلام ، وقد كانت لقرون طويلة مصدر الدراسات الكيميائية في الشرق والغرب . وجابر بن حيان هذا يروي معلوماته الكيميائية التي أودعها في كتبه عن استاذه امام المسلمين جعفر بن محمد بن علي ابن الحسين بن علي بن ابي طالب عليهم السلام . وللعالم الكيميائي المعاصر الدكتور محمد يحيى الهاشمي كتاب بهذا الموضوع سماه « الامام الصادق ملهم الكيمياء » ـ وقد طبع أكثر من مرة ـ يوضح عناية الفكر الاسلامي بالعلوم الطبيعية واحتضانه لها واشراف ائمة المسلمين على توجيه الناس نحوها وجلب اهتمامهم فيها .

والغريب أن الكاتب قد استشهد بالحديث النبوي الشريف : « اطلب العلم ولو في الصين » قبل أن يدعي ان العلم المطلوب هو علم الشرع ، في حين ان الصين في عهد النبي « ص » لم تكن مسلمة ولم يكن فيها فقه وشرع واحكام دين ، واذن فالحديث في حقيقته رد على مزاعم الكاتب ، لأن النبي « ص » قد عنى بحديثه هذا ان يطلب المسلمون كل العلوم النافعة من أي مكان في الدنيا ومهما بعدت المسافة اليه ، من دون اقتصار على علم الشرع او جمود على الفقه دون غيره ، وذلك لأن الاسلام يهدف الى بناء حضارة عالمية زاهرة ، وهذه الحضارة يجب ان نحصل على لبناتها من اي مكان وفي كل ميادين المعرفة الانسانية الجادة .

واذا اتضح معنى الحديث النبوي الشريف ومعنى العلم بالاصطلاح الاسلامي فبماذا يفسر القارىء اقوال « العظم » ومزاعمه ؟ ! .

ب ـ ذكر المؤلف في خلال هذا الفصل : « ان مواطن الخطر التي ينبغي على الدين الاسلامي تحريها وحماية العقول منها هي : نظرية التطور في العلوم ،

الحريات العامة في التاريخ ، الثورة الفرنسية خاصة ، كروية الأرض ودورانها ، فاذا كانت حقائق كروية الأرض ودورانها لا تزال تشكل خطراً على عقول المسلمين اين هو هذا الانسجام التام والتوافق الكامل بين الشرق والمسلم والعلم الحديث »[1] .

ونقول :

ان هذه الفقرات من أفظع الأكاذيب التي يربأ بنفسه عنها أدنى انسان ولو لم يؤت حظاً من المعرفة والعلم ، فكيف ونحن امام كاتب يدعي الثقافة والمعرفة ويطالب ناقديه بـ « الروح العلمية » و« الرصانة العلمية » و« الروح النقدية المجردة » .

وأي مسلم ـ يا ترى ـ رأى في « الحريات العامة » وفي « حقائق كروية الأرض ودورانها » خطراً على عقول المسلمين ؟ ومن زعم ذلك ؟ . .

ان أمير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه السلام كان يشاهد تجمعات الخوارج امام عينيه في مسجد الكوفة وهم يعدون العدة ويضعون الخطط للخروج عليه ولكنه لم يرتب أي أثر عملي على هذا التآمر ، ايماناً منه بالحريات العامة وتأكيداً لمبدأ عدم جواز القصاص قبل الجناية . وأي حرية تشبه هذه الحرية في كل انظمة الأرض وفي كل عصور التاريخ ؟ .

أما كروية الأرض فان مما نفخر به كل الفخر ان نقرأ لبعض فقهاء المسلمين ـ فضلاً عن فلاسفتهم وفلكييهم ـ نصوص احتمال كروية الارض : قبل أن يقول قائل الغرب ذلك وقبل أن يطبل له المطبلون من أعداء تراثهم وحضاراتهم .

هذا الفقيه المسلم الشيخ محمد بن الحسن الطوسي ، المتوفى سنة ٤٦٠ هـ أي قبل اكثر من ٩٠٠ سنة ـ ، لم ير مانعاً دينياً من القول بكروية الأرض ، وروى ما استدل به ابو علي الجبائي « على أن الأرض بسيطة ليست كرة » ،

---

(١) المصدر نفسه : ٤٢ .

« لأن الأرض لا يجوز أن تكون كروية مع كون البحار فيها ، لأن الماء لا يستقر الا فيما له جنبان متساويان . . . فلو كانت له ناحية في البحر مستعلية على الناحية الاخرى لصار الماء من الناحية المرتفعة الى الناحية المنخفضة » . ثم قال الشيخ الطوسي راداً ومعلقاً على ذلك : « وهذا لا يدل على ما قاله ، لأن قول من قال : الأرض كروية ، معناه ان لجميعها شكل الكرة »[1] .

واذن فقد كان بين المسلمين في القرن الخامس الهجري ـ وبين فقهائهم على وجه الخصوص ـ من يدافع عن القول بكروية الأرض ولا يرى مانعاً شرعياً منه ، فكيف يقول « العظم » بأن حقائق كروية الأرض ودورانها لا تزال تشكل خطراً على عقول المسلمين ؟ وكيف يرى عدم وجود الانسجام والتوافق بين الشرق المسلم والعلم الحديث لأن الاسلام لا يقر بكروية الارض ؟ .

ولزيادة تعريف المؤلف بالفكر الديني الأصيل نذكر أن هذا الشيخ الفقيه الطوسي قد أجاز ـ في ذلك القرن ـ أن يكون « السحاب بخارات تصعد من الأرض » ونفى أن يكون هناك مانع « من صحته من دليل عقل ولا سمع »[2] ، قبل أن يأتي العلم الحديث بهذه الحقيقة العلمية بقرون طويلة .

وأظن أن الكاتب سيخجل من نفسه كثيراً عندما يتذكر ما قاله في كتابه من ان « سلسلة طويلة من التراجعات الهامة والحاسمة اضطر اليها الدين عندما وقف وجهاً لوجه امام العلم »[3] .

واذا كان هناك ما يمكن أن نسميه « تراجعات » فهي من قبل بعض السخفاء المخرفين الذين اصروا على سخافاتهم حيناً من الدهر ثم بان لهم زيفها فتراجعوا ، وما علاقة ذلك بالدين في واقعه الأصيل الناصع ومنطلقه العقلي الكبير ؟ .

---

(١) تفسير التبيان : ١ : ١٠٢ـ١٠٣ .
(٢) التبيان ايضاً : ٢ ـ ٥٨ .
(٣) نقد الفكر الديني : ٢٤ .

ج ـ ذكر المؤلف في اثناء هذا الفصل وفي خلال حماسه التشكيكي العنيف انه « هل يفترض في المسلم في هذا العصر ان يعتقد بوجود كائنات مثل . . . هاروت وماروت ويأجوج ومأجوج ، وجوداً حقيقياً غير مرئي باعتبارها مذكورة كلها في القرآن ، ام يحق له ان يعتبرها كائنات اسطورية مثلها مثل آلهة اليونان وعروس البحر والغول والعنقاء ؟ يا حبذا لو عالج الموفقون بين الاسلام والعلم مثل هذه القضايا المحددة وأعطونا رأيهم فيها بصراحة ووضوح بدلاً من الخطابة حول الانسجام الكامل بين العلم والاسلام »[1] .

وما أدري كيف ثبت لديه ان يأجوج ومأجوج وهاروت وماروت من الموجودات غير المرئية ؟ وهل يرى ان اقحام ذلك في خلال خطبته الحماسية من لوازم الأمانة العلمية او مما ينسجم مع شروط البحث المنهجي .

لقد ورد ذكر « يأجوج ومأجوج » في القرآن الكريم مرتين :

أولاً ـ في قوله تعالى في سورة الكهف « آية ٩٤ ـ ٩٧ » :

﴿ قالوا : ياذا القرنين ان يأجوج ومأجوج مفسدون في الأرض فهل نجعل لك خرجاً على ان تجعل بيننا وبينهم سداً ، قال : ما مكني فيه ربي خير ، فأعينوني بقوة أجعل بينكم وبينهم ردماً ، آتوني زبر الحديد حتى اذا ساوى بين الصدفين قال : انفخوا ، حتى اذا جعله ناراً قال : آتوني افرغ عليه قطراً . فما استطاعوا ان يظهروه وما استطاعوا له نقباً ﴾ .

وثانياً ـ في قوله تعالى في سورة الأنبياء « آية ٩٦ ـ ٩٧ » :

﴿ حتى اذا فتحت يأجوج ومأجوج وهم من كل حدب ينسلون ﴾ أي ينتشرون .

وواضح بعد الامعان في هذه الآيات الشريفة ان يأجوج ومأجوج قومان من الناس او امتان أو طائفتان ، وليس في ذلك اي لبس او ايهام ، فكيف

---

(١) المصدر نفسه : ٣٧ .

أصبحا من الموجودات غير المرئية وصح اعتبارهما « كائنات اسطورية مثلها مثل الهة اليونان وعروس البحر والغول والعنقاء » كما زعم الكاتب ؟ .

أما هاروت وماروت فقد ذكرهما القرآن الكريم في سورة البقرة « آية ١٠٢ » في قوله تعالى :

﴿ واتبعوا ما تتلو الشياطين على ملك سليمان ، وما كفر سليمان ، ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر ، وما أنزل على الملكين ببابل : هاروت وماروت ، وما يعلمان من احد حتى يقولا انما نحن فتنة فلا تكفر ، فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه ﴾ .

ولتوضيح المقصود من هذه الآية الشريفة نورد فيما يأتي فقرات هذه الآية متفرقة بين هلالين يفصل بين مفرداتها الشرح والبيان ، ليكون القارىء الكريم على علم تام بالحقيقة كما فهمها رجال الفكر الاسلامي :

« واتبعوا » أي اليهود « ما تتلو الشياطين » من كذب وتلفيق « على ملك » أي في أيام ملك « سليمان » ، « وما كفر سليمان » لأنه لم يتبع أكاذيب الشياطين ، « ولكن الشياطين كفروا » لأنهم « يعلمون الناس السحر » والسحر عمل غير مشروع . « و » اتبع اليهود ايضاً « ما أنزل على » أي ما توصل اليه ، وليس الانزال بمعنى النزول من السماء وهذا من قبيل ما نقوله من أن فلاناً قد ألهم قصيدة جيدة أو أوحيت له قصيدة رائعة فاننا لا نعني بذلك المعنى الغيبي من الالهام والوحي ، وتكون الخلاصة ان اليهود قد اتبعوا ما توصل اليه وأنزل على « الملكين» قرأه بعض القراء بفتح اللام ويعنون به تشبيههما بالملائكة لورعهما وتقواهما ، وقرأه بعضهم ـ ومنهم ابن عباس ـ بكسر اللام من الملك ، وهذان كانا « ببابل » واسمهما « هاروت وماروت » ، « و » كانا يتقنان السحر ، ولكنهما « ما يعلمان من أحد » هذا العلم « حتى يقولا : انما نحن » بما نتقن من هذا السحر « فتنة » وامتحان ، لما يتضمنه هذا العلم من جوانب الخير وجوانب الشر والخطر ، ولذلك « فلا تكفر » أيها المتعلم للسحر باستعمالك اياه في طريق الشر والضلال ، ولكن اليهود لم يكترثوا لهذا التحذير « فيتعلمون منهما »

السحر ، ثم يطبقونه عملياً على « ما يفرقون به بين المرء وزوجه » .

وهكذا يظهر ان هاروت وماروت ليسا من الموجودات غير المرئية ، بل هما وجودان مرئيان يسكنان بابل ويعلمان السحر ، ولا يمكن أن يكونا من الملائكة ـ كما تخيل الكاتب ـ لأن الملائكة ليسوا رسلاً الى الناس ابداً ، ولأن الرسل لا يعلمون الناس السحر أبداً .

وعندما يتجلى سوء القصد او سوء الفهم او كلاهما فيما ذهب اليه الكاتب من اقحام « هاروت وماروت ويأجوج ومأجوج » في ضمن الموجودات غير المرئية والكائنات الاسطورية يكون القارىء على معرفة كاملة بحقيقة هذا المؤلف وبدوافع التأليف القائمة على الدس والشعوذة والغوغائية المفضوحة .

د ـ عمد الكاتب في هذا الفصل الى الخلط بين الايجاد الاول وبين ايجاد القانون الطبيعي ، فقد روى الوصف القرآني لمراحل تكوين الانسان في قوله تعالى : **﴿ ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين ، ثم جعلناه نطفة في قرار مكين ، ثم خلقنا النطفة علقة ، فخلقنا العلقة مضغة ، فخلقنا المضغة عظاماً ، فكسونا العظام لحمًا ، ثم أنشأناه خلقاً اخر ، فتبارك الله أحسن الخالقين ﴾** .

ثم علق على ذلك بقوله :

« من الجلي ان عملية نمو الخلية البشرية بالنسبة الى هذا الوصف المباشر والمستمر من قبل الله لنقلها من طور الى آخر ، أي ان نقلها من نطفة الى علقة يحتاج الى عملية خلق جديدة ، كما ان نقلها من طور العلقة الى طور المضغة يحتاج كذلك الى عملية خلق اخرى الخ ، وخلاصة القول هو ان نمو الخلية البشرية يشكل معجزة الهية لا تعليل لها سوى قدرته المطلقة »[1] .

ونقول :

ان في هذا الموضوع جانبين لا يصح الخلط بينهما : جانب نطلق عليه اسم

---

(١) المصدر نفسه : ٣٩ ـ ٤٠ .

« الايجاد الاول » او الانسان الاول ، وهذا ما نعتقد أنه من صنع الله تعالى ويعتقد الكاتب بغيره ، وسيأتي بحث ذلك بالتفصيل في مناقشة الفصل الخامس من الكتاب .

أما الجانب الثاني فهو ما نسميه « القانون الطبيعي » ولا نختلف في أمره مع أي انسان اخر ، ونقول مع الكاتب مؤيدين : « ان الخلية تنمو بالتطور العضوي من طور الى آخر وفقاً لقوانين طبيعية معينة بحيث تنمو المرحلة المتأخرة من صلب المرحلة السابقة عليها وعلى أساس معطياتها الأولية »[1] .

ان الله تعالى عندما أوجد الانسان الاول ـ زوجين ـ خلق فيهما من الطاقات والامكانات والقوى ما يقوم الزوجان ـ بسببها ـ بعملية تكثير الانسان على سطح هذه الكرة ، وهذا هو الذي نسميه « القانون الطبيعي » . وان الآيات الشريفة التي استشهد بها الكاتب انما تتحدث عن هذا القانون وتطور الخلية فيه ، من دون أن يسمى كل جنين « معجزة الهية » منسوبة الى « قدرته المطلقة »، بل ان المعجزة الالهية والقدرة المطلقة انما تتمثل في خلق الانسان الاول بما اشتمل عليه من قوانين طبيعية وقوى خاصة أعدت اعداداً دقيقاً للقيام بهذه المهمة الكبرى في الأرض .

وبمثل هذا الادراك والفهم نفسر كل مظاهر هذا الكون العظيم وظواهره في جميع جوانبه الأرضية والفضائية ، بما فيه البرق والرعد والسحاب والصواعق التي زعم الكاتب انها منسوبة في القرآن « للارادة الالهية » وقال معلقاً على نسبة هذه الظواهر للارادة الالهية : « ولا أعتقد أن علم الفيزياء ينظر مثل هذه النظرة البدائية الى الظواهر الطبيعية وتفسيرها »[2] .

والحقيقة ان مشاهداتنا للبرق والرعد والسحاب والصواعق انما هي مشاهدات لتطبيقات القانون الطبيعي الذي وضعه الله تعالى ، وليس لعلم

---

(١) المصدر نفسه : ٤٠ .
(٢) المصدر نفسه : ٥٣ .

الفيزياء عندما ينظر بعمق الى الظواهر الطبيعية الا دور التفسير ببيان قانونها العام المشاهد ، وبذلك تصبح كل ظاهرة طبيعية يكتشف علم الفيزياء قانونها العام مصدر اعتزاز بالدين وزيادة اطمئنان ويقين ، ذلك لأن الدين ـ كما يقول اينشتاين ـ « هو الحافز الأقوى والأنبل على البحث العلمي وهو ايمان عميق بعقلانية بناء العالم ودهشة ذاهلة أمام اتساق قوانين الطبيعة »[1] . وتكون الفيزياء في تطورها العظيم شاهداً من شواهد العقيدة الصادقة ودليلاً من أدلة الايمان لدى المسلم الواعي . اما الجاهل بالحقائق فانه عندما يرى تطور الفيزياء يقول : « هل بامكاني ـ انا ابن هذا القرن وربيب حضارته وعلمه ـ أن اؤمن ايمان العجائز بما يبدو بكل تأكيد تناقضاً صارخاً وموقفاً لا تماسك فيه ولا انسجام »[2] .

في حين ان الفيزياء بما سجلت وفسرت من ظواهر الطبيعة قد أعطتنا الدليل الواضح على التماسك التام والانسجام الكامل في قوانين هذا الكون ـ جل واضعها ـ وفي عملها الدقيق الدؤوب .

ولن يكون هناك ما يدل على عدم الانسجام والتماسك الا في الفرضيات التي لم يقم على صحتها دليل وما زالت فرضيات في أذهان بعض الماديين حتى اليوم .

ان الاستاذ « جون لويس » ـ الماركسي الروسي ـ يتحدث كثيراً وبقناعة عن « الارتقاء الداروني » وعن التطور والتمثل الوراثي وما يترتب عليه ، ثم يقول : « ان هذه الآراء . . . لا تزال غير تامة وهي تحتاج حتماً لتعديلات واعادة نظر مستمرة »[3] .

وان الفيلسوف الماركسي الفرنسي روجيه غارودي ما زال يؤمن ـ على

---

(١) ماركسية القرن العشرين : ١٦٥ .
(٢) نقد الفكر الديني : ٧٣ .
(٣) الانسان والارتقاء : ١٨

ماركسيته ـ « ان الماركسية تصور علمي للعالم . . . لا بمعنى ان بوسعها ان تتيح ـ باسم مبادىء فلسفية ـ استباق الاختبار العلمي ، بل بوصفها مجرد فرضية للعمل او البحث » ، ثم يدعو بعد ذلك الى « ضرورة التعدد في الفرضيات العلمية »[١] .

فهل يرى الكاتب « التماسك » و« الانسجام » في الايمان الأعمى بهذه الفرضيات التي ما زال اقطابها يؤكدون كونها « مجرد فرضيات » وانها بحاجة الى « تعديلات واعادة نظر مستمرة » ؟ !

هـ ـ وذكر الكاتب في هذا الفصل ـ وفي بحران حماسه التشكيكي ـ انه « يفترض في المؤمن أن يسلم بالقضاء والقدر خيره وشره من الله تعالى ، وأن يؤمن بالعقاب والثواب ، وأن يؤمن ايضاً بالعدالة الالهية ، رغم ما في هذه الموضوعات من تناقضات عقلية واخلاقية صريحة »[٢] « تشكل تخريباً للقيم العلمية وتشويشاً على المنهج الموضوعي وتطبيقه في حل مشكلات الانسان الكبرى والمستعصية »[٣] .

في هذه السطور المارة الذكر جهل وخلط من جهة ومهاجمة بالجمل الرنانة من جهة أخرى ، وكأن الكاتب قد ظن بأن استعمال كلمات « تناقضات عقلية وأخلاقية . . . تخريباً للقيم العلمية . . . تشويشاً على المنهج الموضوعي . . حل مشكلات الانسان الكبرى » . كأنه ظن بأن هذه الجمل وبالتمهيد لها بذكر « الايمان على طريقة العجائز » ستعطيه البرهان الصارم وقوة الحجة في نظر القارىء .

ولتوضيح الأمر نقول :

١ ـ ان الايمان بالقضاء والقدر والعقاب والثواب والعدالة الالهية مبني على الايمان بالله تعالى ومرتبط به ، وما لم نؤمن بالله فلا مجال للحديث عن هذه

(١) ماركسية القرن العشرين : ٧٥ ـ تعريب نزيه الحكيم ـ بيروت ١٩٦٨ م .
(٢) نقد الفكر الديني : ٧٣ .
(٣) المصدر نفسه : ٧٣ ـ ٧٤ .

الجوانب ، ولن تكون هناك « تناقضات عقلية واخلاقية صريحة » الا اذا آمنا بالقضاء والقدر والعقاب والثواب ولم نؤمن بالله . اما اذا كنا مؤمنين بالموجد الاول ثم آمنا بما يتفرع على ذلك من قضائه وقدره وعقابه وثوابه وعدله وقسطاسه فليس في ذلك اي تناقض عقلي او اخلاقي .

٢ ـ ان الايمان بالعقاب والثواب وعدل الحاكم المعاقب والمثيب يشكل في واقعه أساساً صلباً للقيم العلمية لا تخريباً لها ، ويمنح اخلاصاً كبيراً وصدقاً رائعاً في تطبيق المنهج الموضوعي لحل مشكلات الانسان الكبرى والمستعصية لا تشويشاً عليه ، وهذا واضح ، لأن القيم العلمية وتطبيقات المناهج الموضوعة لحل مشكلات الانسان بحاجة الى الشعور بالمراقبة والحساب والى النزاهة المطلقة في هذا الرقيب المحاسب .

وان المجتمع البشري ـ بكل فئاته وكل دوله وانظمته ـ لا يمكن ان يستمر في تقدمه ورقيه وبناء حضارته وتطور مناهجه وتطبيقات حلوله لمشاكله بلا حاكم عادل وبدون جهاز رقابة مستمرة وبلا تكريم للعاملين المخلصين وعقاب للمخربين المفسدين .

٣ ـ اننا لا نتفق مع الكاتب فيما فسر به القضاء والقدر من كونه بمعنى نسبة الخير والشر الى الله تعالى ، وان لنا فهمنا الخاص للقضاء والقدر والخير والشر والنصر والهزيمة كما سنوضحه بالتفصيل في هوامش الفصل الثاني ان شاء الله .

و ـ ومما أثاره الكاتب في خلال حملته التشكيكية قوله :

« ان انظار المؤمنين دائماً موجهة الى الوراء ؛ الى تلك الفترة التي يعتقدون انه تم فيها كشف هذه الحقائق والمعارف من قبل الله عن طريق الملائكة والرسل . وينتج عن ذلك ان وظيفة المؤمن والحكيم والفيلسوف والعالم ليست اكتشاف حقائق جوهرية جديدة او اكتساب معارف هامة لم تكن معروفة من قبل وانما العمل للوصول الى نظرة أعمق وفهم أشمل للنصوص المنزلة والعمل للربط

بين اجزاء هذه النصوص وتأويلها ومن ثم تأويل التأويلات »[1] .

وهذا كله تزوير للواقع وتزييف للحقيقة .

وان نظرة موضوعية مجردة على ما خلفه المسلمون من تراث في الطب ، والكيمياء ، والحركة ، وعلم وظائف الأعضاء ، والفلك ، والرياضيات ، وسائر العلوم الاخرى ، تدلنا على أنهم لم يقصدوا بذلك « الربط بين أجزاء هذه النصوص » ، ولم يقوموا به لغرض « تأويلها ومن ثم تأويل التأويلات » كما زعم الكاتب .

ان مكتشف الدورة الدموية ـ في القرن الثاني الهجري ـ لم يقل انه اكتشفها ليفسر بها نصاً منزلاً ، وان علماء الكيمياء لم ينسبوا علمهم لنص منزل ، وانما كان كل هدفهم « اكتشاف حقائق جوهرية جديدة » و« اكتساب معارف هامة لم تكن معروفة من قبل » .

وهذه مؤلفات جابر بن حيان في الكيمياء ، وابن سينا في الطب ، ونصير الدين الطوسي وبهاء الدين العاملي في الرياضيات ، وصدر الدين الشيرازي في الفلسفة وغيرهم وغيرهم لا علاقة لها بفهم النصوص وتفسيرها وتأويلها مطلقاً .

وان مراجعة سريعة لكتاب « تراث العرب العلمي في الرياضيات والفلك » « تأليف الاستاذ قدري حافظ طوقان »[2] تعطيك البرهان على التشويش المتعمد في مزاعم الكاتب وادعاءاته .

ونورد فيما يلي فقرات مما قدم به الاستاذ طوقان لكتابه ليتضح الأمر لمن لم يطلع على هذا الكتاب القيم :

---

(١) المصدر نفسه : ٢٢ ـ ٢٣ .

(٢) طبعة جامعة الدول العربية ـ الطبعة الثانية ـ ٤٦٠ صفحة ـ القاهرة ١٩٥٤ م . ويعني المؤلف بتراث العرب : تراث المسلمين المكتوب باللغة العربية .

« لقد وضع العرب مؤلفات كثيرة في الحساب ، ترجم الغربيون بعضها وتعلموا منها . . . ومن هذه المؤلفات يتبين أنهم بحثوا في الأعداد وانواعها وخواصها وتوصلوا الى نتائج هامة . . . بحثوا في الأعداد المتحابة والمتواليات العددية والهندسية وقوانين جمعها . . . وتوسع العرب في بحوث النسبة وقالوا انها على ثلاثة انواع : العددية والهندسية والتأليفية . . . وكانوا يستعينون بقوانين الحساب ومبادئه في حل العلوم الطبيعية والمثلثات والفلك . أما الكسور فان طرق العرب فيها لا تختلف عن الطرق المعروفة الآن . وقد بحثوا في استخراج المجهولات بالأربعة المتناسبة وبحساب الخطأين وبطريقة التحليل والتعاكس وبطريقة الجبر والمقابلة . . . ويمتاز الخوارزمي على غيره انه وضع كتاباً في الحساب كان الأول من نوعه من حيث الترتيب والتبويب والمادة . فقد نقله اولاردا وف بات تحت عنوان « الغورتمي » . . . واشتغل العرب بالجبر وأتوا فيه بالعجب العجاب ، حتى ان كاجوري قال : ان العقل ليدهش عندما يرى ما عمله العرب في الجبر . . . . وكان كتاب الخوارزمي في الجبر والمقابلة منهلاً نهل منه علماء العرب واوروبا على السواء . . . وأخذوا عنه كثيراً من النظريات . . . ولقد سبقنا الغربيون الى نشر هذا الكتاب . . ويتجلى من هذا الكتاب ان العرب قسموا المعادلات الى ستة اقسام . . . واستعملوا الرموز في الأعمال الرياضية وسبقوا الغربيين امثال فيتا وستيفن وديكارت في هذا المضمار . . . وحل العرب معادلات من الدرجة الثالثة . . . وابتكروا ابتكارات علمية هي محل اعجاب علماء الغرب . قال كاجوري :« ان حل المعادلات التكعيبية بوساطة قطوع المخروط من اعظم الأعمال التي قام بها العرب ، فيكونون قد سبقوا ديكارت وبيكر في هذه البحوث » والى اخر ما جاء في المقدمة وفصل بيانه في الكتاب .

وبعد هذا كله هل تكون « وظيفة المؤمن والحكيم والفيلسوف والعالم » هو اكتشاف حقائق جوهرية جديدة واكتساب معارف هامة لم تكن معروفة من قبل كما ثبت بالبرهان القاطع ؟ ام ان وظيفتهم العمل على الربط بين اجـزاء النصوص وتأويلها ثم تأويل التأويلات كما يدعي الكاتب ؟

وهل هذا التراث العلمي الكبير للمسلمين في الحساب والجبر والهندسة والمثلثات والفلك مما شرحه الاستاذ طوقان في كتابه يقوم على ربط النصوص ؟ .

وهل لذلك كله علاقة بالتأويل وتأويل التأويل ؟ .

واين المنهج العلمي في هذه المزاعم والأكاذيب ؟ .

ز ـ ومما ذكره الكاتب في هذا الفصل : « ان الدين . . . يتعارض مع العلم ومع المعرفة العلمية قلباً وقالباً ، روحاً ونصاً »[1] ، ولذلك فان أية نظرة علمية جديدة تطرح على الناس تصطدم بسرعة « بالنظرة الدينية السائدة الى الموضوع ذاته ، وبعد نزاع قد يستمر سنين طويلة تنتصر النظرة العلمية الجديدة » ، و« عندئذ يقول اصحاب النظرة الدينية انه لم يكن من موجب لهذا النزاع اصلاً لأن الخلاف لم يكن بين جوهر الدين . . . والعلم »[2] ، في حين ان هذا التراجع لم يتحقق « الا بعد معركة ضارية او تحت الضغط المتزايد للثقافة العلمية الحديثة »[3] .

وأطلق الكاتب بعد هذه المقدمة التي تخيل صحتها وصوابها سؤالاً رئيساً مهمًا عن « موقف المثقف ثقافة علمية من الدين وموقف المثقف ثقافة دينية من العلم »[4] وكيف يمكن حل هذا التناقض المزعوم ؟ .

ثم إستعرض ـ متطوعاً ـ حلولاً قيلت ومحاولات بذلت ، ونقد عليها كما شاء هواه وكما اشتهت نفسه ، وكانت تلك الحلول باختصار :

الحل الأول : « محاولة التوفيق بين المعتقدات الدينية الموروثة والآراء والمعارف التي توصل اليها الانسان . ويتضمن هذا الحل بعض تنازلات يقوم بها

---

(١) نقد الفكر الديني : ٢١ .
(٢) المصدر نفسه : ٢٤ .
(٣) المصدر نفسه : ٢٤ .
(٤) المصدر نفسه : ٣١ .

الدين لصالح العلم . . . ولا يتم هذا التوفيق الا بعد تحوير وتشويه الموضوعات التي يحاول التوفيق بينها »[1] .

الحل الثاني : « الرفض التام للنظرية العلمية وجميع الأفكار والآراء التي تنطوي عليها والانغلاق داخل النظرة الدينية انغلاقاً تاماً »[2] .

الحل الثالث : « التمييز بين البعد الزمني للدين والبعد الأزلي او الروحي والقول بأن كل ما ورد في الدين عن الطبيعة والتاريخ الخ . . . ينطوي تحت البعد الزمني »[3] .

الحل الرابع ـ حق الانسان بأن يستند في قضاياه الدينية الى ما توحيه طبيعته العاطفية حول الموضوع »[4] .

هكذا كانت الحلول التي استعرضها الكاتب ليعالج بها مشكلة متخيلة ، وهكذا تصور نصره الساحق بمجرد ان نقد على هذه الحلول التي لا مناص ـ في تصوره ـ من القول بأحدها حتمًا .

والحقيقة ان المسألة القائمة بين الدين والعلم ليست مشكلة تحتاج الى حل او حلول ، وبخاصة لدينا نحن المثقفين الذين فهمنا الفكر الاسلامي بوعي واطلعنا على النظريات الفكرية المعاصرة بدون تعصب ، ولذلك لا نحس بحاجة الى توفيق يقوم على « بعض تنازلات » او « تشويه الموضوعات » ، ولا نقر فكرة الرفض التام للتطور العلمي الماثل ، ولا نرى مبرراً للتمييز بين البعد الزمني والبعد الأزلي ، ولا نرضى للعقيدة الصحيحة أن تعتمد على ايحاءات العاطفة .

واذن فهذه الحلول بأجمعها مرفوضة جملة وتفصيلاً .

---

(١) المصدر نفسه : ٣١ .
(٢) نقد الفكر الديني : ٦٨ .
(٣) المصدر نفسه : ٦٩ .
(٤) المصدر نفسه : ٧٥ .

أما الحل الأول :

فنرفضه ، لأننا لا نحس بتناقض بين العلم والدين يستدعينا التفكير في وضع « حل توفيقي » بينهما ، ولا نجد لكلمات « الصدام » و« النزاع » و« المعركة الضارية » و« الضغط المتزايد » التي يكررها الكاتب أي واقع خارجي يثير الاهتمام ويدعو الى ضرورة وضع حد او حل لذلك .

نعم . كان هناك « صدام » و« نزاع » بين جيل المتدينين وجيل العلمانيين ، او بين كثير من جوانب عاداتهم وتقاليدهم ومناهج حياتهم ، ولكنه من جانب المتدينين لا يمثل لب الدين وفكره ، وانما يمثل أكداس الخرافات والتفاهات التي خلفها لهم عصر الانحطاط والجهل الذي امتد قروناً طويلة .

لقد ثار بعض المتدينين على « الكهرباء » عندما جهز بها « المشهد » المقدس في ايران ، وثار بعضهم على « التلفون » عندما دخل مدينة الرياض بالسعودية ، وربما نرى منهم من يثور عندما تذكر له حقيقة كروية الارض ، ولكن هل يمثل هؤلاء حقيقة « الفكر الديني » ؟ ، وهل يعتبر تصرفهم نابعاً من فهمهم السليم للاسلام ؟ .

انها الخرافة والجهل ، ولا شيء غير ذلك .

اما اذا كان يعني بصدامه ونزاعه ذلك الصراع القائم بين الايمان بالله وهو أساس الفكر الديني وبين انكار المادية لهذا الأساس ، فهو صراع خاضه الدين ـ وما زال يخوضه ـ مزوداً بكل اسلحة الدليل والبرهان والاقناع ، ولذلك فلن يقدم فيه اية « تنازلات » او « بعض تنازلات » ، وكيف يتنازل من يرى المنطق العلمي في جانبه والدليل العقلي معه والفكر الفلسفي رائداً له ، على ما يأتي تفصيله في مناقشة الفصل الخامس .

والغريب ان من جملة أدلته على التناقض بين العلم والدين أنه سأل طلابه المساكين في عدة مناسبات قائلاً : « ألا تشعرون أحياناً بوجود تناقضات واضحة بين ما تتعلمونه في دروس العلوم والفلسفة من جهة ، وبين ما تتعلمونه في

دروس الدين من جهة اخرى ، وكان جوابهم جميعاً بالايجاب »[1] .

والحق ان جواب الطلاب بالايجاب ان دل على شيء فانما يدل على ان دروس الدين لم تكتب بفهم سليم ولم تتضمن جواباً على أسئلة اليوم ، ولذلك بدا الأمر وكأنه يحمل بعض التناقضات .

وأما الحل الثاني :

فنرفضه أيضاً ، لأن المسألة الدينية الخالصة ليست انغلاقاً داخل قوقعة محكمة الغلق ، وانما هي انفتاح كامل على كل ممرات الفكر الانساني سماعاً وقراءة وتأملاً ، في هدى منهج فكري ثابت قائم على : استماع القول ـ كل قول ـ واتباع أحسنه .

وأما الحل الثالث :

فنرفضه كذلك ، لأن الفكر الديني القائم على الدليل باق ما بقي الدليل ، ولما كان للمنطق والعقل ـ وهما اساس الدليل ـ لغتهما الخاصة الثابتة ومنطلقاتها الأصيلة المنبعثة من البحث الدؤوب فانهما فوق مزاعم البعد الزمني المحدود .

ولن يضيرنا في سيرنا هذا أن يقحم المؤلف أفكار الصوفيين وشهاداتهم في وسط الحديث ثم يعلن شكه في مدى صلاحيتها « كأدلة مقنعة وكافية »[2] ، لأن ايماننا العميق لم يقم على اساس « الوثبات » و« التجارب الذاتية » الصوفية ، بل على اساس « البينات » و« الحجج العقلية » التي لا مجال فيها للتخيلات والوثبات والطفرات مطلقاً .

وأما الحل الرابع :

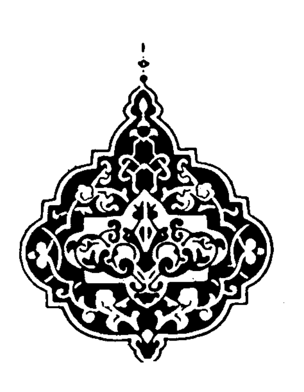
فنرفضه كسابقيه ، لأن العاطفة والهوى لا يشكلان دعامة لرأي واساساً

---

(١) المصدر نفسه : ٣٠ .

(٢) المصدر نفسه : ٦٩ ـ ٧١ .

لعقيدة ، بل ان « الفكر الديني » الأصيل قد شن حرباً شعواء على الاعتقاد القائم على الهوى والعاطفة والميول النفسية ، ولذلك فنحن نؤيد الكاتب في قوله : « ان انسجام الآراء مع طبيعتنا العاطفية لا يمكن أن يشكل مبرراً معقولاً لاعتقادنا بتلك الآراء »[1] ، وانما انسجام الآراء مع عقلنا وتفكيرنا هو المبرر المعقول ـ والوحيد ـ للاعتقاد الصادق .



(١) المصدر نفسه : ٧٦ .

هَـوَامِش
عَلىٰ
الفَصْلُ الثّاني

كرس المؤلف هذا الفصل من كتابه لبحث ما سماه « « مأساة ابليس » بدافع من ألمه وتأثره مما لقي ويلقى هذا المخلوق من سوء السمعة والذكر ، وما أحاط ويحيط به من استمرار الغضب واللعنة . وكان الهدف الرئيس من هذا الفصل الطويل رد الاعتبار لابليس « بصفته ملاكاً يقوم بخدمة ربه بكل تفان واخلاص »[1] وانقاذه من « كيل السباب والشتائم »[2] .

وعلى الرغم من محاولة المؤلف اضفاء طابع الجدة والابتكار على بحثه « الابليسي » فانه ـ في الواقع ـ لم يكن من بنات افكاره ولا من وحي « ثقافته العلمية » ، وانما استقى خطوطه الأساسية من بحث المستشرق « ترتون » عن الشيطان وبحث المستشرق « فنسنك » عن ابليس ، المنشورين في الانسكلوبيديا الاسلامية ، مع فارق واحد هو : ان هذين المستشرقين كانا أقرب منه الى الموضوعية وأكثر اخلاصاً لسمعتهما العلمية ، على ما في بحثيهما من الخطأ المقصود والسهو غير المقصود . والظاهر ان المؤلف قد رجع الى النص الاجنبي للانسكلوبيديا المذكورة ولم يطلع على ترجمتها العربية وما علق في ذيلها الشيخ امين الخولي بخصوص هاتين المادتين[3] . ولعله لو سبق له الوقوف على تذييل

---

(١) نقد الفكر الديني : ١٢٨ .

(٢) المصدر نفسه : ١٢٩ .

(٣) دائرة المعارف الاسلامية ـ الترجمة العربية : ـ ١٤ / ٤٦ ـ ٥٧ .

الشيخ الخولي وتصويباته لأنقذ نفسه من تبعات كثير من السقطات والهفوات والهنات غير الهينات .

ونسجل ـ فيما يأتي ـ « هوامش » على ما جاء في هذا الفصل من اغاليط ومتناقضات هي في خلاصتها : خروج على المنهج العلمي وابتعاد عن مصادر الموضوع الاساسية وتأويل للألفاظ والافكار بحسب الهوى والعاطفة والدوافع الخاصة .

ان أول ما يجب الوقوف عنده في التعليق على هذا الفصل هو غربلة المصادر التي اعتمد عليها الكاتب في عرض مأساة ابليسه ، لمعرفة مدى سلامة الأساس الذي يقوم عليه البحث ، واذا فقدت هذه المصادر قيمتها العلمية المطلوبة فان النتائج المستخلصة منها ستكون مرفوضة على كل حال وفاقدة لكل معنى من معاني التقدير بل القبول .

لقد ادعى الكاتب ان المراجع الأولية التي اعتمد عليها في دراسة ابليسه هي « الآيات القرآنية التي تروي لنا قصة ابليس وسيرته ، وبعض المؤلفات التي تركها لنا المفكرون المسلمون الذين اهتموا بابليس وشخصيته وعصيانه ووظيفته ونهايته »[١] ، مؤكداً ان تلك المؤلفات « مراجع دينية مهمة »[٢] .

أما الآيات القرآنية ـ وسيأتي بحثها بالتفصيل ـ فقد فسرها كما شاء له سوء القصد او سوء الفهم وأول الفاظها كما يهوى ويريد .

وأما تلك المراجع الدينية المهمة التي تركها لنا المفكرون المسلمون ـ على حد قوله ـ فيعني بها الكتب الآتية :

١ ـ كتاب تلبيس ابليس : لجمال الدين ابن الجوزي[٣] .

---

(١) نقد الفكر الديني : ٨٣ .
(٢) المصدر نفسه : ١٤١
(٣) وقد منحه الكاتب وسام « الامامة » كما في ص ٨٢ .

٢ ـ كتاب تفليس ابليس : لعز الدين المقدسي[١] .
٣ ـ كتاب الطواسين : للحلاج .
٤ ـ كتاب قوت القلوب : لأبي طالب المكي .
٥ ـ كتاب ابليس : لعباس محمود العقاد .
٦ ـ كتاب الاتحافات السنية في الأحاديث القدسية : للشيخ محمد المدني .
٧ ـ تفسير : الطبري .

وخمسة من هذه الكتب السبعة قد كتبت بأقلام مشايخ الصوفية وكبرائهم ، وبقي الطبري والعقاد خارجين عن هذه الدائرة .

والسؤال الذي نوجهه الى الكاتب والقارىء بعد استعراض اسماء هذه الكتب ومؤلفيها : هل تعد هذه الكتب مصادر « مهمة » للتفسير القرآني واصولاً رئيسة للفكر الديني ؟ وما مدى تمثيلها لنصوص « الايديولوجية » الدينية المقصودة بالبحث ؟ بل هل تعتبر من الشروح الواعية المعترف بها لهذه الايديولوجية ؟ .

ان كل المعنيين بالدراسات الاسلامية حتى اولئك المستشرقين من غير المسلمين يعلمون ـ حق العلم ـ ان كتابات الصوفية واقوالهم لا تمثل الفكر الاسلامي العقلاني الاصيل ، ولا تعد في مفهوم المكتبة الاسلامية نصوصاً صالحة للاستدلال او شروحاً معترفاً بقيمتها العلمية او تفسيرات قائمة على قناعات العقل والفكر والمنطق . بل ان أقصى ما يمكن ان يقال في تعليل هذه الكتابات ما ذهب اليه الكاتب نفسه ـ في فصل آخر من الكتاب ـ من كونها « تجارب ذاتية عميقة وقناعات معينة تستند الى هذه التجارب »[٢] ، ولذلك فهي لا تشكل « أدلة مقنعة كافية »[٣] .

---

(١) وقد أنعم عليه الكاتب بلقب « الامام » كما في ص ١١٠ و١١٦ و١١٧ و١٢٥ .
(٢) نقد الفكر الديني : ٦٩ .
(٣) المصدر نفسه : ٦٩ .

أما « الأحاديث القدسية » التي اعتمد عليها الكاتب وطبل لها كثيراً فليست لها تلك القيمة والهالة التي خلقتها مخيلته ، وان اكثرها من الاسرائيليات المدسوسة في الأحاديث الاسلامية . وقد أجمع المسلمون ـ بكل مذاهبهم وطوائفهم ـ على عدم اعتبار أي نص غير القرآن الكريم « كلاماً الهياً » مقدساً ابداً ، ومن هنا فان نظرتنا لهذه « الأحاديث القدسية » تدور بين الاهمال المطلق لها او احتسابها ـ في أحسن الفروض ـ جزءاً من الحديث الشريف الخاضع لقواعد السند والدلالة في الرفض والقبول .

وأما « تفسير الطبري » فانه على اهميته واشتهاره « قد يسوق اخباراً بالأسانيد غير صحيحة ثم لا ينبه على عدم صحتها »[1] . ولما كان منهجه قائماً على تفسير النقل والرواية فان الشك في اكثر اسانيده واخباره ثابت ، لأنه اعتمد على رواة التفسير الأوائل ، والطعون موجهة الى اكثر هؤلاء ، امثال : ابن ابي طلحة الهاشمي[2] ، وجويبر[3] ، والضحاك[4] ، وابن جريج[5] ، والعوفي[6] ، والكلبي[7] ، وابى صالح[8] ، وبشر بن عمارة[9] ، وأسباط بن

---

(١) مناهل العرفان : ٤٩٧ .

(٢) وهو يدعي الرواية عن ابن عباس وقد ثبت أنه لم يسمع منه شيئاً . الاتقان : ١ / ٣٢١ .

(٣) وهو شديد الضعف متروك . الاتقان : ٢ / ٣٢٢ .

(٤) نسب رواياته الى ابن عباس وقد ثبت انه لم يلقه . تفسير الطبري : ١ / ٤٠ والاتقان : ٢ / ٣٢٢

(٥) وفي طريق رواياته نظر ، وقد روى ما ذكر في كل آية من الصحيح والسقيم . الاتقان : ٢ / ٣٢١ .

(٦) وهو ضعيف . الاتقان : ٢ / ٣٢٢ .

(٧) وهو ليس بثقة ولا يكتب حديثه وقد اتهمه جماعة بالوضع . دائرة المعارف الاسلامية ـ الترجمة العربية ـ ٥ / ٣٥١ ـ تعليق امين الخولي ـ .

(٨) وقد ادعى تفسير القرآن وهو لا يحسن قراءته . تفسير الطبري : ١ / ٠٤٠ .

(٩) وهو ضعيف . الاتقان : ٢ / ٣٢٢ .

نصر[١] ، والسدي[٢] ، وعكرمة[٣] ، ومقاتل[٤] ، واضرابهم .

وقد لخص الشيخ ابن تيمية مسألة الاحاديث الملفقة في قوله : « وفي التفسير من هذه الموضوعات قطعة كبيرة[٥] » ، كما لخص السيوطي القول في الروايات المنسوبة الى ابن عباس في التفسير : انها « غير مرضية ورواتها مجاهيل »[٦] .

وعندما يطعن علماء الاسلام في هذه المجموعة من رواة التفسير والحديث فانه ليس من الامانة العلمية في شيء ان تعد رواياتهم وشروحهم « فكراً دينياً » أصيلاً توجه نحوه سهام النقد والتجريح .

واذا كان هذا هو حال « تفسير الطبري » في رواياته واسانيده فما حال حكايات الصوفية وشطحاتها وتجاربها الخاصة !

وكيف يصح ، بعد هذا كله ، ان يفترض الكاتب كل كلمة او رواية أو قول وارد في كتاب ـ أي كتاب كان ـ « فكراً دينياً » يحاسب الدين عليه ؟ وهل هذا الا التهريج الذي يتبرأ منه البحث الموضوعي والمنهج العلمي ؟

ولعل مما يضحك ويؤلم في وقت واحد : ان يكون من جملة مصادر الكاتب ما يراه الصوفي في نومه من عوالم الآخرة[٧] ، وأن يكون من بعض أدلته

---

(١) ولم يتفق العلماء عليه . الاتقان . : ٢ / ٣٢١ .

(٢) وهو مطعون فيه ومتهم بالضعف والكذب . دائرة المعارف الاسلامية : ٥ / ٣٥٠ ـ تعليق امين الخولي .

(٣) وكان كذاباً . طبقات ابن سعد : ٥ / ١٠٠ و٢١٤ ومعجم الادباء : ١٢ / ١٨٤ و١٨٩ و١٩٠ .

(٤) وقد ضعفه العلماء . كشف الظنون : ١ / ٤٢٩ ودائرة المعارف الاسلامية : ٥ / ٣٥١ ـ تعليق امين الخولي ـ .

(٥) دائرة المعارف الاسلامية : ٥ / ٣٥١ ـ تعليق الخولي ـ .

(٦) الاتقان : ٢ / ٣٢١ .

(٧) نقد الفكر الديني : ١٢٢ و١٢٣ و١٢٧ .

مناقشات تخيلها بعض الصوفية بين الله وابليس وبين ابليس والنبي موسى (ع)[1] ، أو قصة تخيلها توفيق الحكيم[2] .

لقد طالب الكاتب أي ناقد عليه أن يستند في نقده الى « اسس متينة وعميقة »[3] وأن يبدي « رصانة علمية وروحاً نقدية مجردة »[4] ، فهل طبق ذلك على نفسه؟ وهل احلام اليقظة والنوم هي الأسس العلمية المتينة والعميقة ؟ .

ان الذي أظنه ـ بل اعتقده ـ ان الكاتب انما فعل ذلك واعتمد هذه المصادر القائمة على نسج الخيال والأحلام لكي يضفي على القصص القرآنية طابع الخرافة والاسطورة .. وقد استعمل عدة اساليب وطرائق للوصول الى هذا الهدف . ومهد لذلك بمقدمة تحدث فيها عن الانسان وعده « الحيوان الوحيد الذي ينسج الخرافات والأساطير ويحولها الى ميثولوجيات معقدة يؤمن بها ايماناً جازماً كما لو كانت حقائق واقعة لا ريب فيها »[5] .

ثم يدنو الى هدفه اكثر فيقول : ان « التفكير الميثولوجي يشكل دوماً قوة حضارية خلاقة يغرف منها الفكر الديني والتأمل الميتافيزيقي والتعبير الفني باستمرار »[6] .

وعندما يصل الى الهدف يعلن ان شخصية ابليس « ليست من انتاج الخيال الأدبي والدرامي بقدر ما هي من انتاج الخيال الديني الصرف »[7] . وان بحثه عن ابليس يدور في « اطار التفكير الميثولوجي ـ الديني الناتج عن خيال الانسان الاسطوري وملكاته الخرافية »[8] ، وان ابليس هو « المعدن

(١) المصدر نفسه : ٩١ و٩٢ و٩٣ و٩٧ و١٠٦ و١٠٩ وغيرها .
(٢) المصدر نفسه : ١٢٩ ـ ١٣٢ .
(٣) و (٤) المصدر نفسه : ١٣٦ .
(٥) المصدر نفسه : ٨٤ .
(٦) المصدر نفسه : ٨٥ .
المصدر نفسه : ١١١ .
(٨) المصدر نفسه : ٨٣ .

الذي صنع منه ابطال الأعمال التراجيدية الكبرى في الأدب العالمي »[1] .

وفي خلال مراحل الطريق التي سلكها الكاتب للوصول الى الهدف قام بعملية تضبيب واسعة النطاق كان من جملة مظاهرها كثرة ترداد الكلمات الآتية :

الاسطورة . المأساة . الدراما . تراجيديا . الأبطال المأساويين . هملت . اوريستيز . التراجيديات الكبرى . الأعمال التراجيدية . الخيال الأدبي والدرامي . قصة الملك اوديب . مسرحية سوفوكليس . مسرحية انتيجونا . مسرحية روميو وجولييت .

ثم بلغ القمة في التضبيب ـ لزيادة التشكيك في صحة القصص القرآنية ـ عندما تعرض لابراهيم الخليل (ع) وموضوع ذبح ابنه ، وحاول ان يوحي للقارىء بوجود ارتباط بين « مسرح سوفوكليس من التراث الادبي اليوناني الغربي وقصة النبي ابراهيم من التراث الديني السامي »[2] ، وأن يؤكد ان قصة هذا النبي « تحتوي على امكانيات مأساوية عنيفة وتتضمن كثيراً من المقومات الرئيسية للتراجيديا »[3] ، وانها « مشحونة بعناصر المأساة وببوادر توترها الى درجة أعظم من مسرحية انتيجونا »[4] ، ومع ذلك فهي تختلف « اختلافاً تاماً ونوعياً عن الشعور الذي تخلفه فينا قصة الملك اوديب »[5] .

وهكذا ظن الكاتب ان هذا الضباب القاتم قد طمس الحقيقة عن عين القارىء الحصيف .

وليس لنا ما نقوله تعليقاً على هذه النتائج التي خرج بها المؤلف الا

---

(١) نقد الفكر الديني : ١٠٧ .
(٢) المصدر نفسه : ٩٨ .
(٣) المصدر نفسه : ٩٩ .
(٤) المصدر نفسه : ١٠٢ .
(٥) المصدر نفسه : ٩٩

التأكيد على سوء القصد أولاً ، والتأكيد على ان من يعتمد المراجع الخرافية الاسطورية لابد أن يطلع بالنتائج الخرافية الاسطورية ايضاً ، وانه لثمن تافه واسفاف مؤسف بلا شك أن نضيع الأمانة العلمية والاسلوب الموضوعي في البحث لنغني ثقافتنا القصصية الاسطورية «حين نحاول ربط قصة ابليس . . . ببعض نواحي التراث العربي نفسه مثل تيار التصوف »[1] .

يعتمد هذا الفصل ـ بكل تعليقاته واستنتاجاته ـ على القول بأن الله تعالى هو خالق افعال العباد وأنهم مجبورون من قبله ـ عز وجل ـ على كل ما يفعلون من طاعة ومعصية . وهو قول قد أشبعه المفكرون الاسلاميون بحثاً وتمحيصاً ورداً وتفنيداً ، ومع ذلك فقد فرض المؤلف لنفسه حق معالجة الموضوع « من وجهة نظر المدرسة الجبرية » من دون الاشارة الى كونها وجهة نظر[2] ، وأرسل « التفسير الجبري » للمسألة ارسال المسلمات[3] ، وحمل « الفكر الديني » مسؤولية وجهة النظر هذه على رغم كل ما وجه اليها اسلامياً من ردود ونقود .

يقول الكاتب :

« ان الله أمر ابليس بالسجود لآدم ولكنه شاء له أن يعصي الأمر)[4] ، وان ابليس (كان مسيراً في جميع خطواته وفقاً للقدر الذي كتبه الله عليه)[5] ، لأنه (كان مجبوراً بحكمته ومقهوراً بمشيئته)[6] ، وان الله (خلق ابليس كما شاء . . . ولو شاء لهداه الى الصراط المستقيم . . . لأنه هو الذي يهدي من يشاء ويضل من يشاء)[7] ، وان الملائكة الذين سجدوا لآدم

---

(١) المصدر نفسه : ١٣٥ .
(٢) أشار الى كونها وجهة نظر في اثناء محاكمته خوفاً من طائلة القانون .
(٣) وتراجع عن ذلك رداً على احد ناقديه وقال : « ان لكل من هذين الموقفين دعاته ونصوصه القرآنية التي يستند اليها » ص ١٤٤ .
(٤) نقد الفكر الديني : ٨٩ .
(٥) المصدر نفسه : ١٠٥ .
(٦) المصدر نفسه : ١٠٦ .
(٧) المصدر نفسه : ١٣٧ .

(كانوا مجبرين بحكمته وخاضعين في سجودهم واحوالهم لأحكام ارادته ولأمر قضائه الذي لا يرد . سجد الملائكة لنفاذ مشيئته فيهم ورفض ابليس السجود لنفاذ مشيئته فيه)[1] ، وان ابليس (لم يختر سوى ما كان الله قد اختاره له منذ الأزل . . . وبذلك بطل الأمر والنهي بالنسبة اليه)[2] ، وان مأساة ابليس كونه قد وقع (بين شقي الرحى ، رحى المشيئة من ناحية ورحى الأمر من ناحية اخرى)[3] ، وان هذا يدل على (تناقض الأمر والمشيئة)[4] ويوضح « طبيعة التناقض بين الأمر والارادة الالهية)[5] .

ثم يؤكد الكاتب : ان الله هو (مقدر الخير والشر على عباده)[6] ، ولذلك فقد قدر (منذ الأزل من هم اصحاب الجنة ومن هم اصحاب النار)[7] ، وان (الأدلة الدينية على ذلك عديدة . . . منها على سبيل المثال لا على سبيل الحصر الحديث القدسي التالي : ان الله تعالى قبض قبضة فقال هذا الى الجنة برحمتي ولا ابالي ، وقبض قبضة فقال هذا الى النار ولا ابالي . ولكن بالرغم عن ذلك أنزل الله الكتب وأرسل الرسل وشحنها بالأمر والنهي وميز بين الحلال والحرام ، وما فائدة كل ذلك لمن كان مجبوراً بحكمته ومستعملاً فيما قدره عليه)[8] .

هذه الفقرات « الجبرية » وما شاكلها مما يتردد كثيراً في هذا الفصل تلزمنا بأن نلخص للقارىء المتطلع مسألة « العدل الالهي » على حقيقتها وكما نفهمها ـ بوعي ـ من النصوص الاسلامية الأساسية ليتضح لنا بجلاء رأي

---

(١) المصدر نفسه : ١٣٩ .
(٢) المصدر نفسه : ١١٧ .
(٣) المصدر نفسه : ٩٣ .
(٤) المصدر نفسه : ٩٧ .
(٥) المصدر نفسه : ٩٧ .
(٦) المصدر نفسه : ١٢٠ .
(٧) المصدر نفسه ١٢٠ و١٢٤ .
(٨) المصدر نفسه : ١٢٠ .

الفكر الديني في هذا الموضوع وواقع سلوك هذا الكاتب في اللف والدوران واللعب بالجمل والالفاظ :

ان الايمان بالله تعالى ـ خالقاً ومنشئاً ـ وبكونه صاحب الحاكمية الواقعية بكل ابعادها والحاكمية القانونية بكل سلطاتها وانه المثيب والمعاقب والمعيد والمحاسب . ان الايمان بكل ذلك يجرنا ـ بداهة ـ الى الايمان بأن هذا الحاكم الذي تتجمع لديه سلطات الحاكمية الواقعية والقانونية وشؤون الاثابة والمعاقبة ، لابد أن يكون نزيهاً عادلاً وبمنتهى درجات النزاهة والعدل المطلق ، لكي يختار الانسان ـ بكل رضا وطمأنينة ـ طريق الاطاعة والامتثال على ما فيها من كبح لجماح الشهوة وحدٍ من رغبات النفس ، معتمداً على عدالة هذا الحاكم في حكمه وفي تقرير التعويض عن ذلك . ولولا الايمان بعدل هذا الحاكم ونزاهته لما وجد الانسان في نفسه باعثاً على مخالفة الهوى ودافعاً الى تنفيذ الأوامر واجتناب المحرمات .

واذن . فالعدل الالهي لازم ضروري من لوازم الايمان بالله تعالى ، ولا يحتاج اثباته الى استشهاد بنص او رجوع الى دليل لفظي في كتاب أو سنة .

ولزيادة الايضاح نقول :

اننا نؤمن ـ نزولاً على حكم العقل ـ بقاعدة أساسية كبرى خلاصتها : ان الله تعالى لا يفعل الا الفعل الحسن ، بل ان من المستحيل عليه أن يفعل أي فعل قبيح ، لأنه جل وعلا يعلم بقبحه ؛ وليس لديه الداعي الى فعله . واذا كان الانسان قد يفعل القبائح بدافع من حاجته اليها او جهله بقبحها أو وجود مصلحة شخصية له فيها فان الله تعالى لن يفعلها ، لأنه المستغني عن كل شيء والعالم بكل شيء وغير المحتاج لأي شيء .

واننا نؤمن كذلك ـ تفريعاً على الاصل السابق ونزولاً على حكم العقل ايضاً ـ بأنه تعالى لا يفعل شيئاً الا لغرض وفائدة **﴿ وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلاً ﴾ ﴿ وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما لاعبين ﴾ ﴿ افحسبتم انما خلقناكم عبثاً ﴾** ، والعبث المنفي في الآية هو فعل الشيء بلا

غرض ، وفعل الشيء بلا غرض قبيح من الحكيم ، وفعل القبائح ـ كما أسلفنا ـ مستحيل على الله عز وجل .

ولما كان الفعل الالهي منزهاً من العبث واللعب ، فلابد لنا ان نؤمن بأنه تعالى يريد طاعة العباد ويكره معاصيهم :

﴿ يريد الله أن يحق الحق بكلماته ﴾
﴿ ولا يرضى لعباده الكفر ﴾
﴿ فان الله لا يرضى عن القوم الفاسقين ﴾
﴿ يريد ليطهركم ويتم نعمته عليكم ﴾
﴿ يريد الله ليبين لكم ويهديكم سنن الذين من قبلكم ﴾

وليس تقرير هذه الحقيقة محتاجاً الى دليل لفظي ، بل يكفينا فيه أنه جل وعلا قد أمر الناس بالطاعة ـ ولا يصح أن يأمر الا بما يريد ـ ، ونهى عن المعصية ـ ولا يجوز أن ينهى الا عما يكره ـ ، بل لا يصح في العقل أن يأمر بما لا يريد وينهى عما لا يكره .

وهذا في النظرة الموضوعية الفاحصة من أوضح الواضحات .

ولكن بعض المتكلمين المتنطعين ـ وتابعهم اخيراً بعض « العلمانيين ! » ـ قد امتنعوا من التسليم بذلك ، وذهبوا الى ان كل الطاعات والمعاصي التي يفعلها الناس ـ كل الناس ـ انما هي من عمل الله تعالى وقد وقعت بارادته الذاتية الخاصة . وكان دليلهم على ذلك أمرين :

الأول ـ ان الله تعالى لو كان مريداً للطاعة ـ كما أسلفنا ـ فلابد أن تتحقق ارادته على كل حال وان أراد العبد مخالفته ، لأن وقوع المعصية كما أراد العبد خلافاً لارادة الله معناها انهزام الارادة الالهية وتغلب غيرها عليها ، وهذا غير ممكن وغير معقول ، واذن فالله تعالى لا يريد الطاعة دائمًا ولا يقع منها الا ما يريد . و(ان الله يأمر احياناً بشيء بينما يكون قد شاء تحقيق شيء

آخر)[١] كما يزعم العظم ، وانه تعالى قد أمر (ابليس بشيء وشاء له تحقيق شيء آخر)[٢] ، (ولو شاء الله لابليس أن يقع ساجداً لوقع ساجداً لتوه)[٣] ، وان الملائكة (سجدوا لنفاذ مشيئته تعالى فيهم ولو شاء لهم أن يشركوا لأشركوا وكانوا من الكافرين ، ولو شاء لهم العذاب يوم القيامة لعذبهم ، ولو شاء لهم النجاة لنجوا)[٤] .

وخلاصة الرد على هذه الشبهة :

ان الله تعالى يريد الطاعة قطعاً ، ولكنه لا يفرضها على عباده فرضاً ، وانما يريدها صادرة من العبد بمحض اختياره ورغبته واذعانه ، وهذا انما يتحقق بارادة المكلف وحده ، ومن دون أن يرتبط ذلك بارادة الله تعالى ، كما تأتي الاشارة اليه .

الثاني ـ ان كل ما علم الله وقوعه لابد أن يقع حتمًا ، وكل ما علم عدمه امتنع . فاذا علم الله تعالى عدم صدور الطاعة من انسانٍ ما استحال على هذا الانسان فعلها ، لأنه يصبح مريداً لما يستحيل وجوده ، وحيث ان علم الله محيط بكل شيء فان افعال العباد كلها ستقع كما علمها الله تعالى ، سواء أراد العباد ذلك أم لم يريدوه ، وليس لهم أي اختيار فيه من طاعة أو معصية .

وملخص الجواب على هذا الاعتراض : ان علم الله جل وعلا انما هو عبارة عن انكشاف الواقع امامه على حقيقته ووضوحه لديه على طبيعته ، ولهذا لم يكن اخباره تعالى عن كفر ابي لهب ـ مثلاً ـ وخلوده في العذاب الا تسجيلاً لما انكشف له من عدم اقرار هذا الرجل برسالة الاسلام واصراره على الكفر الى آخر عمره ، وليس معناه ان العلم الالهي قد كان السبب في عدم ايمان ابي

---

(١) نقد الفكر الديني : ١١٩ .

(٢) المصدر نفسه : ٩٢ .

(٣) المصدر نفسه : ٨٩ .

(٤) المصدر نفسه : ١٤٧ .

لهب وفي بقائه على الكفر والضلال الى حين موته .

وتقريباً لهذه الفكرة الى الأذهان نضرب المثل على ذلك بشبه دنيوي فنقول : ان الطبيب قد يفحص مريضاً من المرضى فلا يجد أملاً في شفائه فيخبر بموته لما يعلم من شدة المرض وعنفه ، وقد يصف لمن حوله ما سيعرض لهذا المريض من آلام وتغيرات قبل وفاته ، لما يعلم من تطورات المرض ومضاعفاته ، فهل يعد قول الطبيب وعلمه هو السبب في موت المريض ، ام ان ذلك القول والعلم انما هو من باب انكشاف الواقع لدى الطبيب ووضوح الأمر عنده .

والظاهر ان قائل هذه المقالة قد التبس عليه الأمر فخلط بين علم الفاعلين وعلم غيرهم فان الفاعل كالمهندس او المؤلف او الشاعر لابد أن يمهد لفعله أولاً بتصور الموضوع ورسم خطة العمل والتنفيذ في ذهنه ، فيكون التصميم الهندسي أو الكتاب او القصيدة بعد التنفيذ والانتهاء معلولاً للعلم الذهني السابق .

ولكن العلم بالواقعيات ـ ومنه علم الله تعالى بأفعال عباده ـ على خلاف ذلك ولا يكون العلم بها الا محض انكشافها ومعرفتها على حالتها التي ستكون ، وليس في هذا الانشكاف أي معنى من معاني العلية والسبب في الوقوع .

وهكذا يتضح لنا أنه ليس في هاتين الشبهتين ما يستطيع الثبوت والبقاء بوجه المناقشة والمنطق والدليل ، وان الله تعالى لا يفرض ارادته على عباده فرضاً ولا يجعل من علمه سبباً في وقوع معصية انسان أو طاعة آخر ، وأن **﴿ ليس للانسان الا ما سعى ﴾** و **﴿ انما تجزون ما كنتم تعملون ﴾** و **﴿ من كفر فعليه كفره ومن عمل صالحاً فلانفسهم يمهدون ﴾** .

* * *

وبالنظر الى أن هاتين الشبهتين فرعان من فروع المسألة « الجبرية »

الكبرى ، فان من واجب البحث علينا أن نلقي بعض الضوء على جذور هذه المسألة بالذات ، لتكون تناقضات الكاتب ومناوراته اجلى لدى جميع القراء :

ان منشأ قصة « الجبر » سياسي بحت أريد به تصحيح تصرفات الحكام الطغاة الخارجين على تعاليم الدين في العهد الاموي ، وخلق الأعذار غير الاختيارية تبريراً لأعمالهم المنافية لأحكام الاسلام ، ومع ذلك فان الموضوع قد تطور وتشعب حتى أصبح مسألة رئيسة من مسائل علم الكلام ، وقضية معقدة من قضايا الفكر الديني .

وكان اساس فكرة « الجبر » أو شبهته ما ذهب اليه بعض المتكلمين من أن افعال الناس ـ كل الناس ـ لم تقع بمحض ارادتهم واختيارهم ، وانما وقعت بفعل الله تعالى وارادته ، وليس للانسان أي ارتباط بها الا كونه معرضاً لها ومحلًا لتحققها . وقد أطلق على هذا الرأي اسم « الجبر » لأن نتيجته كون الانسان « مجبوراً » على فعل الطاعة والمعصية ومكرهاً على القيام بذلك سواء أراد او لم يرد .

واستند هؤلاء القائلون بالجبر ـ لتصويب ما زعموه ـ على ظاهر بعض الآيات القرآنية التي قد يستشعر منها هذا المعنى ، مثل قوله تعالى : **﴿ وما تشاؤون الا أن يشاء الله ﴾** وقوله تعالى : **﴿ لن يصيبنا الا ما كتب الله لنا ﴾** وقوله تعالى : **﴿ كل من عند الله ﴾** ، وهي الآيات التي ظنوا ان اطلاقها وتعميمها يشمل جميع اعمال الانسان وافعاله وتصرفاته .

والحقيقة انه ليس لدينا في النصوص الاسلامية الاصيلة أي دليل على صحة هذه الفكرة ، بل ان الأدلة كلها ـ عقلية ونقلية ـ دالة أوضح الدلالة على اختيار الانسان في افعاله ، ونستعرض فيما يأتي بعضاً من هذه الأدلة لزيادة الايضاح :

١ ـ الفرق بين الفعل الاختياري والاضطراري :

لقد سبقت منا الاشارة الى الاحساس بالفرق الجلي بين صدور الفعل

من الانسان بقصد اليه ورغبة فيه ، وبين ما يقع منه بدون قصد اليه مطلقاً . فارتعاش اليد وحركتها ـ مثلاً ـ ربما يكون مرضياً لا يستطيع الانسان السيطرة عليه فيحس بأنه خارج اختياره واستطاعته ، وربما يكون اختيارياً يتحكم فيه الانسان ويوقفه متى شاء .

وهكذا الأمر في الأفعال بشكل عام وفي الاحساس بالفرق الواضح بين ما يقع منها بالاختيار وغيره .

فاذا كانت افعالنا كلها ـ حسب الزعم ـ مخلوقة من قبل الله تعالى وليس لنا فيها أي اختيار ، فلماذا نحس بالفرق الكبير بين الاختيارية منها والاضطرارية ؟ ! .

وتفلسف بعض المتكلمين في بيان الفرق بين الفعلين فذهب الى ان الاضطراري منه انما يقع بفعل الله تعالى من دون وجود قدرة للانسان او ارادة في وقوعه ، بخلاف الاختياري الذي يوجده الله تعالى مقارناً لارادة العبد له .

وهذا القول واضح البطلان :

فان القدرة المشار اليها ان كانت بمعناها اللغوي المعروف القائم على أساس « ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل » فان ذلك مخالف للجبر المزعوم ، بل هو الدليل على ما نقوله نحن من الاختيار ، وان كانت بمعنى آخر لا ينافي الاكراه فهي ليست قدرة ابداً ولا يصح تسميتها بذلك مطلقاً .

وأما الارادة التي ذكرها هذا المتفلسف فان كان معناها هو الاختيار في الفعل ـ كما هو الصحيح ـ فان الاختيار غير موجود في زعم القائل، لأن الفعل ـ حسب ادعائه ـ غير خاضع لاختيار العبد واشاءته ، وان قصد بها القائل معنى الرغبة النفسية في وقوع الفعل فان الرغبة ـ هذه ـ ليست ايجاداً للفعل كما نحس بالوجدان ، وكثيراً ما يرغب الانسان في شيء ما ولكنه لا يتحقق بمجرد الرغبة ، واذا لم تكن الرغبة عين الفعل ـ كما ذكرنا ـ كان التفريق المشار اليه بين الاختيار والاضطرار بلا محصل ابداً .

٢ ـ صراحة القرآن الكريم في الاختيار :

لعل من أبرز أدلة الاختيار الذي نحن بصدد اثباته : ذلك التأكيد القرآني على نسبة العمل الى الانسان والتصريح باختياره الكامل واضافة الفعل اليه على وجه مطلق آبٍ عن الحمل والتأويل :

﴿ كل امرىء بما كسب رهين ﴾
﴿ من يعمل سوءاً يجز به ﴾
﴿ ان احسنتم أحسنتم لأنفسكم وان أسأتم فلها ﴾
﴿ فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ﴾
﴿ فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره ﴾
﴿ واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى ﴾
﴿ هل تجزون الا ما كنتم تعملون ﴾
﴿ اني لا أضيع عمل عامل منكم ﴾

الى كثير من امثال هذه الآيات الشريفة وكلها نص قاطع على نسبة الفعل الى العبد بمحض اختياره وعدم وقوعه الا بمشيئته وارادته .

وقد شذ بعضهم فقال : ان قوله تعالى : ﴿ خالق كل شيء ﴾ صريح في أن أفعال العباد كلها ـ وهي مشمولة لعموم ﴿ كل شيء ﴾ ـ مخلوقة من قبل الله تعالى وليست من خلق الانسان نفسه ، وهل هذا الا « الجبر » بعينه ؟ !

والصواب في الأمر ان هذه الآية غير ناظرة الى افعال العباد واعمالهم ، لأنها في صدد الرد على اولئك القائلين بتعدد الخالقين : خالق للأرض وخالق للأفلاك وخالق للناس . . الخ فكان الرد على اولئك ان الله تعالى هو خالق هذه الأشياء كلها وليس من خالق غيره .

اما اختصاص كلمة « خالق » به تعالى فليست دليلاً على صحة تعميم خلقه لكل شيء حتى افعال العباد ، فقد ورد الخلق في القرآن منسوباً الى

الانسان أيضاً ، مثل قوله تعالى : ﴿ واذ تخلق من الطين كهيئة الطير باذني ﴾ وقوله تعالى : ﴿ اني أخلق لكم من الطين كهيئة الطير فأنفخ فيه فيكون طيراً باذن الله ﴾ وقوله تعالى : ﴿ وتخلقون افكا ﴾ ، كما ان قوله تعالى : ﴿ فتبارك الله أحسن الخالقين ﴾ وقوله تعالى : ﴿ وتذرون أحسن الخالقين ﴾ دليل على أن الإنسان خالق ايضاً وان كان الله تعالى أحسن الخالقين .

وأما الاستدلال على ايجاد الله لأفعال الناس بقوله تعالى : ﴿ والله خلقكم وما تعملون ﴾ اذ صرحت الآية بأن ما يعمله الناس انما هو من خلق الله تعالى ، فمردود أوضح رد ، لأن هذه الآية الشريفة انما هي تتمة لآية سابقة عليها هي قوله تعالى : ﴿ أتعبدون ما تنحتون ﴾ ، وكان جواب هذا الاستفهام : ﴿ والله خلقكم وما تعملون ﴾ . ومن الجمع بين الآيتين يظهر ان المقصود بهما الرد على اولئك الذين ينحتون الأصنام من الصخور او يعملونها من التمور ـ مثلاً ـ ثم يتوجهون اليها بالعبادة ويقربون لها القرابين ، فأبان الله تعالى بهذه الآية أنه جل وعلا قد خلق اولئك المشركين وخلق تلك المواد التي ينحتون منها اصنامهم . وليس لذلك أي ارتباط بمسألة افعال العباد واعمالهم وتصرفاتهم .

واما قول الكاتب : (لو أراد ابليس خلق المعصية لكان بقدرته تعالى أن يمنعها ، وبما أنه لم يمنعها نستنتج ان وجودها كان منسجماً مع مشيئته)[1] فهو مخالف للاختيار ، لأن منع الله تعالى لوقوع المعصية معناه عدم اختيار الانسان في فعلها ، والاختيار يقتضي أن لا يوجد الله المعصية ولا يمنعها ليبقى لحرية الانسان في الفعل والترك معناها الكامل ومجالها الواسع .

٣ ـ العقاب دليل الاختيار :

ان العقاب الالهي لفاعل المعصية ـ كما ورد في القرآن الكريم ـ دليل صريح على اختيار الانسان في فعله :

---

(١) نقد الفكر الديني : ١٢٧ و١٣٧ .

﴿ لئن اشركت ليحبطن عملك ولتكونن من الخاسرين ﴾
﴿ فلا يجزى الذين عملوا السيئات الا ما كانوا يعملون ﴾
﴿ وذوقوا عذاب الخلد بما كنتم تعملون ﴾
﴿ وقيل للظالمين : ذوقوا ما كنتم تكسبون ﴾
﴿ فليحذر الذين يخالفون عن أمره ﴾
﴿ ومن يزغ منهم عن أمرنا نذقه من عذاب السعير ﴾

أما أن يكون الله تعالى هو الموجد للفعل في عبده ثم المعاقب له عليه فذلك مستحيل كل الاستحالة ، لأنه ظلم صارخ ننزه الله تعالى عنه كما نزه نفسه :

﴿ وما ربك بظلام للعبيد ﴾ ﴿ ان الله ليس بظلام للعبيد ﴾ ﴿ وما انا بظلام للعبيد ﴾ ﴿ وما الله يريد ظلمًا للعالمين ﴾ ﴿ وما الله يريد ظلمًا للعباد ﴾ ﴿ ان الله لا يظلم مثقال ذرة ﴾ ﴿ ان الله لا يظلم الناس شيئاً ﴾ ﴿ ولا يظلم ربك احداً ﴾ .

وقد حاول بعض المتنطعين من علماء الكلام تصحيح نسبة الظلم الى الله تعالى فقال ما خلاصته :

ان الظلم ليس قبيحاً على الله تعالى ، لأن الظلم القبيح الذي يستنكره العقل هو التعدي على الغير سواءً كان ذلك تعدياً على بدنه أو عرضه أو ماله . أما تصرف الانسان فيما يملك فهو غير قبيح لما لـه من الحريـة في التصرف المطلق فيه بلا قيد او شرط ، ومن ذلك تصـرف الله تعالى في مخلوقاته ، لأنه خالق الكون ومالكه ، ولأن كل ما في هذا الكون ملك له وخاضع لقدرته وسلطانه ، فله ان يتصرف فيه كما يريد ، فيعذب من يشاء ولو كان مؤمناً ، وينعم من يشاء ولو كان كافراً ، لأن الجميع ملكه وسلطانه **﴿ لايسأل عما يفعل وهم يسألون ﴾** ، ولا يحق للعقل الانساني ان يرقى الى المقام الالهي فيحكم على افعاله بحسن أو قبح .

وهذه الشبهة مردودة من جهات :

أولاً ـ انه ليس المقصود بالبحث فرض حكم العقل على الله تعالى وانما هو بيان ما ينتظر من فضله ولطفه في معاملة عباده . واننا اذ نسلم كل التسليم ان التكليف بالمحال ، وبما هو فوق الطاقة ، وادخال العاصي الجنة والمطيع النار ، مقدور لله تعالى كل القدرة وباستطاعته جل وعلا أن يتصرف كذلك ويأمر بمثل ذلك ، فإننا نقطع يقيناً بأنه لن يفعلها ، لطفاً منه وكرماً ، لا قصوراً وعجزاً .

وثانياً ـ ان القول بعدم قبح الظلم سيحمل الانسان على عدم امتثال اوامر الله تعالى ، لعدم الثقة بنزاهة الحكم وسلامة النتائج ، وعدم الاطمئنان بأن الله تعالى سوف لن يخلف وعده وان قال : ﴿ **ان الله لا يخلف الميعاد** ﴾ ، لأن ذلك كله يعتمد على قبح الظلم والكذب وخلف الوعد ، أما اذا انتفى موضوع القبح كما زعم الزاعم فليس هناك من الثقة والاطمئنان ما يحمل الانسان على الطاعة ومخالفة الهوى ومحاربة النفس .

وثالثاً ـ ان معنى الظلم ليس مختصاً بالتعدي على الغير فحسب ، بل ان كل خروج عن النهج الوسط وكل ميل الى افراط او تفريط هو ظلم ايضاً ، ومنه ما يقال من ان فلاناً ظالم لنفسه ، ويقصد به خروجه عن حد الاعتدال في تصرفاته في مأكل او ملبس او انفاق ، مع ان ذلك كله ملك له ، ولديه الحرية المطلقة في التصرف به كما يشاء ، ولكنه على الرغم من ذلك ظلم في العرف العام .

٤ ـ الظلم قبيح :

لو لم يكن الانسان مختاراً في فعله وقادراً عليه وموجداً له بمحض ارادته ، لكان الله أظلم الظالمين ، لأن عقاب فاعل المعصية حتمي ، وحيث ان المعصية ـ حسب الزعم ـ لم تكن باختيار الانسان فان عقابه سيكون من افظع ضروب الظلم .

وقد أجاب القائلون بالجبر على ذلك بجوابين :

أولاً ـ ان العقاب ليس على الفعل وانما هو على الكسب .

ونقول نحن في رد ذلك :

ان المفهوم من المعنى اللغوي والاستعمال القرآني للفظ « الكسب » انه الفعل القائم على الاختيار ، قال تعالى :

﴿ ومن يكسب اثمًا فانما يكسبه على نفسه ﴾ .

﴿ لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت ﴾ .

﴿ والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا ﴾ .

﴿ والذين كسبوا السيئات جزاء سيئة بمثلها ﴾

﴿ ان الذين يكسبون الاثم سيجزون بما كانوا يقترفون ﴾ .

الى كثير من الآيات الشريفة الدالة على ان الكسب هو العمل بالاختيار والطواعية ، وان من شروطه القدرة النابعة من نفس الانسان .

وعندما أدرك هؤلاء فساد ادعائهم على اطلاقه زعموا : ان الكسب الذي يوجب العقاب انما هو صدور الفعل من الله تعالى مقارناً لارادة الانسان لتحقق هذا الفعل في الخارج .

ولم يبطل هذا التخريج فساد ادعائهم السابق ، لأن هذه المقارنة خارجة عن الاختيار فلا يصح العقاب عليها ، وان الانسان ليس له ـ حسب فرض هؤلاء ـ الا الرغبة في تحقق الفعل ، وأما ايجاد الفعل فهو ـ بزعمهم ـ من الله تعالى ، والمقارنة الواقعة بين رغبة العبد وايجاد الله انما تحققت بارادة الله وفعله وقوته لكونه الفاعل الحقيقي حسب ادعائهم ، فكيف يصح منه جل وعلا أن يعاقب العبد على فعل لم يوجده ومقارنة ليس له أي اختيار فيها .

وثانياً ـ ان ظلم الله تعالى لعباده غير قبيح لأنه جزء من تصرف المالك فيما هو داخل في ملكه وسلطانه ـ وقد سبق لنا تفنيد هذا القول وايضاح وجوه الخطأ فيه ـ ، ولأن الأفعال ليست لها قيم ذاتية يصح وصفها بالحسن او القبح ، بل ان الحسن والقبح في افعال العباد مستفاد من الشرع ، فما نهى عنه الشرع فهو قبيح ، وما أمر به فهو حسن ، ولو عاد الشرع الى ما نهى عنه

فأمر به او الى ما أمر به فنهى عنه انقلب القبيح حسناً والحسن قبيحاً .

واذا كان حسن الأفعال وقبحها مستفاداً من الشرع لا العقل ـ حسب الزعم ـ فان فعل الله تعالى لا يحكم عليه بحسن او قبح لأنه فوق الشرع والتكليف ، وتكون النتيجة ان كل ما يفعله الله ـ وان انطوى على الظلم ـ حسن وجميل وان العقل قاصر عن الحكم بقبح صدور الظلم من الله جل شأنه .

ويجدر بنا قبل بيان الرأي الصحيح في هذا الموضوع أن نشير الى أن للحسن والقبح معانياً ثلاثة :

المعنى الأول :

اطلاق الحسن والقبح على معاني الكمال والنقص ، فالعلم حسن والجهل قبيح ، والشجاعة والكرم حسنان ، ويقابلهما الجبن والبخل فهما قبيحان . وليس في ذلك خلاف بين المفكرين لأنها من القضايا اليقينية التي لها واقع خارجي يطابقها .

المعنى الثاني :

اطلاق الحسن والقبح على ما يلائم النفس او ينافرها ، فهذا منظر حسن وهذا صوت حسن ، كما يقال : هذا منظر قبيح وصوت الأنين قبيح . وهذا المعنى مما لا نزاع فيه بين اطراف المناقشة ، لأنه مستمد من أعماق الشعور النفسي بعيداً عن حكم الشرع وتكاليفه .

المعنى الثالث :

اطلاق الحسن والقبح على ما يستحق المدح والذم ، ويقعان وصفاً بهذا المعنى للأفعال الاختيارية ، اذ يكون الحسن ما استحق فاعله المدح والثواب عند العقلاء ، والقبيح ما استحق فاعله الذم والعقاب عندهم كافة .

وهذا المعنى ـ الثالث ـ هو محل النزاع .

فهناك من ذهب الى نفي وجود حكم للعقل في حسن الأفعال وقبحها ، بل ان ما حسنه الشرع فهو حسن وما قبحه فهو قبيح ، ولا دخل للعقل في كل ذلك .

ورفض المفكرون العقليون الاسلاميون ذلك وقالوا : ان للأفعال قيمًا ذاتية عند العقل مع غض النظر عن حكم الشرع ، فمنها ما هو حسن في نفسه ، ومنها ما هو قبيح في نفسه ، ومنها ما ليس له احد هذين الوصفين ، والشرع المقدس لا يأمر الا بما هو حسن ولا ينهى الا عما هو قبيح . فالصدق مثلاً حسن في نفسه ولحسنه أمر الله تعالى به ، لا أنه صار حسناً بعد أمر الله به ، والكذب في نفسه قبيح ولذلك نهى الله عنه ، لا أنه قبح بعد النهي عنه .

ودليلنا على ذلك ان غير الملتزمين بالدين - على اختلاف فصائلهم - يصفون الصدق بالحسن وينعتون الكذب بالقبح ، من غير أن يكون للحكم الشرعي أي أثر في هذا التحسين والتقبيح .

ومنه يظهر ان الحسن والقبح الذاتيين عقليان قبل أن يكونا شرعيين ، وان العدل حسن بما هو عدل والظلم قبيح لأنه ظلم ، من دون أن يكون لتحسين هذا وتقبيح ذاك علاقة بالنص الشرعي والحكم الديني .

واذن . يجب أن يكون الله تعالى عادلاً بحكم العقل لأن العدل حسن ، ويستحيل أن يكون ظالماً بحكم العقل ايضاً لأنه قبيح .

وخلاصة القول : ان كل ادلة القرآن والعقل صريحة في اختيار الانسان في فعله ، وحريته في كل تصرفاته بلا جبر ولا اكراه ، وان كل ما أثير من شبهات بشأن الجبر لن تقوى على الثبوت أمام تلك الأدلة الصريحة والنصوص القاطعة . وصدق الله العلي العظيم اذ يقول :

﴿ ونفس ما سواها ، فألهمها فجورها وتقواها ، قد أفلح من زكاها ، وقد خاب من دساها ﴾ .

* * *

أما « القضاء والقدر » فان البحث فيه ـ وان عنونه علماء الكلام بعنوان خاص ـ جزء لا يتجزأ من البحث في الجبر والاختيار وتتمة لا يمكن فصلها عنه ، لأنه قائم ـ نظرياً ـ على نفس الأساس الفكري الذي قامت عليه المسألة الأم المشار اليها .

وتمهيداً لبيان الفهم الاسلامي السليم لهذه الفكرة يجدر بنا أن نستعرض بايجاز معاني هاتين الكلمتين كما وردت في مصادر اللغة وكما استعملت في القرآن الكريم ، لنستطيع من طريق هذا الفهم المستوعب لمعانيهما أن نعرف الغرض الشرعي منهما في استعمالات النصوص الاسلامية :

١ ـ المعنى اللغوي :

« القضاء بمعنى العمل ، ويكون بمعنى الصنع والتقدير » ، « قضى الشيء قضاء : صنعه وقدره » و« كل ما أحكم عمله او أتم او ختم او أدي أداء او أوجب أو أعلم أو أنفذ أو أمضي : فقد قضي » .

« وقضى أي حكم » ، « ومنه القضاء للفصل في الحكم » .

والقضاء : الاعلام ، تقول : « قضينا اليه ذلك الأمر ، أي أنهيناه اليه وأبلغناه ذلك »[١] . أما القدر فهو « القضاء والحكم »[٢] .

٢ ـ المعنى القرآني :

أطلق القضاء ـ قرآنياً ـ على المعاني الآتية :

أ ـ الخلق والايجاد نحو قوله تعالى : ﴿ فقضاهن سبع سماوات ﴾ أي خلقهن وأوجدهن .

ب ـ الايجاب والحكم مثل قوله تعالى : ﴿ وقضى ربك أن لا تعبدوا الا اياه ﴾ أي أوجب وحكم .

---

(١) لسان العرب : ١٥ / ١٨٦ ـ ١٨٧

(٢) لسان العرب : ٥ ـ ٧٤ .

ج ـ الاعلام والاخبار كقوله تعالى : ﴿ **وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب** ﴾ أي أعلمناهم وأخبرناهم .

واستعمل القدر ـ قرآنياً ـ في المعنيين الآتيين :

أ ـ الخلق والتنظيم والتدبير والترتيب مثل قوله تعالى : ﴿ **قدر فيها اقواتها** ﴾ ، وقوله تعالى : ﴿ **والقمر قدرناه منازل** ﴾ ، وقوله تعالى : ﴿ **يقدر الليل والنهار** ﴾ ، وقوله تعالى : ﴿ **وخلق كل شيء فقدره تقديراً** ﴾ .

ب ـ البيان والاخبار نحو قوله تعالى : ﴿ **الا امرأته قدرناها من الغابرين** ﴾ اي أخبرنا وبينا .

واذا اتضح لنا المعنى اللغوي وموارد الاستعمال القرآني لهاتين الكلمتين اصبح من الضروري أن يكون انتساب افعالنا الى القضاء والقدر منسجمًا مع هذه المعاني وناظراً اليها وغير خارج عن اطارها المحدد ، فاذا قلنا بأن فعلنا الفلاني كان بقضاء الله وقدره فما هو المقصود من ذلك ؟

اننا لا نستطيع ان نفسر ذلك بالخلق الذي هو احد معاني القضاء والقدر ، لما سبق لنا بيانه من ان افعالنا انما تقع باختيارنا وارادتنا وايجادنا ، وليست بخلقٍ من الله تعالى وايجاد من عنده .

واذا انتفى هذا المعنى بحكم الدليل انحصر المقصود من هاتين الكلمتين حصراً ، حيث يكون قضاء الله : ايجابه وحكمه ، وقدره : بيانه وعلمه ، ويصبح مؤدى إخبارنا بوقوع الفعل المعين بقضاء الله وقدره أنه وقع بايجابه وبيانه وعلمه .

وعلى هذا الأساس نقول بوجوب الرضا بقضاء الله وقدره ، أي وجوب القبول والاستسلام والايمان والاذعان لما أوجب الله علينا وبين لنا من أمر وحكم ، وذلك هو المقصود ، ولا مقصود غيره .

وحسبنا في الاستدلال على صحة هذا الفهم ما ذكره امير المؤمنين عليه السلام في جوابه على سؤال الشامي منه عن المسير الى صفين هل كان بقضاء

من الله وقدره؟ فقال عليه السلام :

« نعم يا شيخ ، ما علوتم تلعة ولا هبطتم وادياً الا بقضاء وقدر من الله » .

« فقال الشامي : عند الله أحتسب عنائي يا امير المؤمنين » .

فقال عليه السلام :

« مه يا شيخ ، فان الله قد عظم اجركم في مسيركم وانتم سائرون ، وفي مقامكم وانتم مقيمون ، وفي انصرافكم وانتم منصرفون ، ولم تكونوا في شيء من اموركم مكرهين »[1] .

ثم قال عليه السلام :

« لعلك ظننت قضاءً لازماً وقدراً حاتماً ، ولو كان ذلك كذلك لبطل الثواب والعقاب وسقط الوعد والوعيد . ان الله سبحانه أمر عباده تخييراً ، ونهاهم تحذيراً ، وكلف يسيراً ولم يكلف عسيراً ، وأعطى على القليل كثيراً »[2] .

ان هذه الجمل العلوية البليغة واضحة الدلالة على صحة ما قلناه ، فقد صرح بأن المسير الى الشام كان بايجاب الله تعالى وحكمه ـ ويعني به حكم الله في وجوب محاربة البغاة ـ وان الله تعالى قد عظم أجر اولئك المحاربين لأنهم فعلوا ذلك امتثالاً لأمر الله وتنفيذاً لحكمه .

ويقول الامام الصادق (ع) في توضيح الايمان بالقدر :

« الناس في القدر على ثلاثة أوجه » :

رجل « يزعم ان الأمر مفوض اليه ، فقد وهن الله في سلطانه ، فهو

---

(١) تحف العقول : ٣٤٩ ـ ٣٥٠ .

(٢) نهج البلاغة : ٣ / ١٦٧ .

هالك .

ورجل « يزعم ان الله جل وعز أجبر العباد على المعاصي وكلفهم ما لا يطيقون فقد ظلم الله في حكمه ، فهو هالك .

ورجل يزعم ان الله كلف العباد ما يطيقون ولم يكلفهم ما لا يطيقون ، فاذا أحسن حمد الله ، واذا أساء استغفر الله ، فهذا مسلم »[1] .

وهكذا يكون قضاء الله وقدره تعبيراً آخر عن أمره وحكمه وتكاليفه الموجهة للعباد ، ويكون رضانا بالاسلام واقرارنا بالشريعة رضاً بقضاء الله واقراراً بقدره ، لا بمعنى ان الخير والشر من الله تعالى كما يدعي الكاتب[2] وكما يريد أن ينسبه ـ وهذا من أعجب العجب ـ الى (وجهة نظر دينية صرف)[3] و(على المستوى الديني البحت)[4] .

بقي الكلام في مسألة « الهدى والضلال » التي كرر الكاتب ذكرها كثيراً ، وقد وردت في القرآن الكريم عدة آيات يشعر ظاهرها بأن الله يهدي ويضل من دون اختيار للانسان في ذلك ﴿ فيضل الله من يشاء ويهدي من يشاء ﴾ ﴿ ومن يضلل الله فما له من هاد ﴾ ، واذا كانت الهداية والاضلال من الله تعالى فلماذا يعاقب الضالين على ضلالهم ويثيب المؤمنين على هداهم ، وكلاهما من فعل الله تعالى وباشاءته ؟

ويجدر بنا قبل الجواب على هذه الشبهة أن نستعرض معاني الهدى والضلال كما وردت في كتب اللغة وكما استعملها القرآن الكريم في طيات آياته ، لنفهم الغرض منها بدون لبس او غموض :

---

(١) تحف العقول : ٣٤٤ .

(٢) نقد الفكر الديني : ١٣٦ .

(٣) المصدر نفسه : ١٣٦ .

(٤) المصدر نفسه : ١٢٧ .

« أصل الهداية في اللغة : الدلالة على طريق الرشد»[1] ، « وهداه للطريق والى الطريق .... اذا دله على الطريق ، وهديته الطريق والبيت هداية أي عرفته »[2] ، و« الهدى ضد الضلال ، وهو الرشاد والدلالة »[3] ويقال : « هديت لك في معنى بينت لك »[4] كما قال تعالى : ﴿ أو لم يهد لهم ﴾ . أما « قوله عز وجل : ﴿ الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى ﴾ معناه : خلق كل شيء على الهيئة التي بها ينتفع ... ثم هداه لمعيشته »[5] .

و« الهداية في كلام العرب بمعنى التوفيق ، قال الشاعر :

لا تحرمني هداك الله مسألتي ولا اكونن كمن أودى به السفر

يعني به : وفقك الله لقضاء حاجتي »[6] .

وقوله تعالى : ﴿ فاهدوهم الى صراط الجحيم ﴾ « أي أدخلوهم النار ، كما تهدى المرأة الى زوجها يعني بذلك أنها تدخل اليه »[7] .

و« يقال لمن يتقدم القوم ويدلهم على الطريق : هاد »[8] ، و« الهداية : هي الثواب »[9] قال تعالى : ﴿ يهديهم ربهم بايمانهم ﴾ أي يثيبهم وقال تعالى : ﴿ والله لا يهدي القوم الظالمين ﴾ ﴿ والله لا يهدي القوم الكافرين ﴾ ﴿ والله لا يهدي القوم الفاسقين ﴾ أي لا يثيب ، ومنه قوله تعالى : ﴿ ليس عليك هداهم ولكن الله يهدي من يشاء ﴾ أي ليس عليك ثوابهم ولكن الله يثيب من يشاء .

و« أصل الضلال الهلاك ، ومنه قوله تعالى : ﴿ اذا ضللنا في الأرض ﴾ أي هلكنا ... ، والضلال في الدين : الذهاب عن الحق ، والاضلال :

---

(١) التبيان : ١ / ٤١ .
(٢) لسان العرب : ١٥ / ٣٥٥ .
(٣) و(٤) و(٥) لسان العرب : ١٥ / ٣٥٣ ـ ٣٥٤ .
(٦) و(٧) تفسير الطبري : ١ / ٧٢ ـ ٧٣ .
(٨) و(٩) مجمع البيان : ١ / ٢٧ ـ ٢٨ .

الدعاء الى الضلال والحمل عليه، ومنه قوله تعالى : ﴿ وأضلهم السامري ﴾ ، والاضلال الاخذ بالعاصين الى النار »[1] .

ان النظرة الفاحصة لهذه المعاني التي يستعمل فيها لفظا الهدى والضلال ترشدنا الى ما يأتي :

١ ـ ان الاضلال قد يطلق على الاشارة الى خلاف الحق والدعوة الى الضلال والحمل عليه . وذلك ما لا يمكن وصف الله تعالى به او نسبته اليه ﴿ وما كان الله ليضل قوماً بعد اذ هداهم ﴾ ، بل ان الضلال ـ بصريح القرآن ـ لن يتحقق الا بفعل الانسان ومحض اختياره ، قال تعالى :

﴿ ومن يشرك بالله فقد ضل ضلالاً بعيداً ﴾

﴿ فمن اهتدى فانما يهتدي لنفسه ومن ضل فانما يضل عليها ﴾

﴿ ان ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله ﴾ .

﴿ قل : ان ضللت فانما أضل على نفسي ﴾ .

كذلك يطلق الاضلال ايضاً على الابطال والاهلاك مثل قوله تعالى : ﴿ كذلك يضل الله الكافرين ﴾ أي يهلكهم ، وقوله تعالى ﴿ ومن يضلل الله فما له من هاد ﴾ أي : ومن يهلك الله من الكافرين والظالمين فما له من مثيب ، وقوله تعالى : ﴿ والذين قتلوا في سبيل الله فلن يضل اعمالهم ﴾ أي فلن يبطل اعمالهم .

٢ ـ يطلق الهدى على الدلالة الى الحق مثل قوله تعالى : ﴿ والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله ﴾ وقوله تعالى : ﴿ بل الله يمن عليكم أن هداكم للايمان ﴾ وقوله تعالى : ﴿ وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى ﴾ .

كما يطلق الهدى على الاثابة ايضاً مثل قوله تعالى : ﴿ سيهديهم ويصلح بالهم ﴾ أي سيثيبهم .

---

(١) التبيان : ١ / ٤٦ .

في ضوء هذه الخلاصة لمعاني الهدى والاضلال نصل الى نتيجة البحث ، وهي :

ان الاضلال بمعنى الاشارة الى خلاف الحق مستحيل على الله تعالى لأنه الآمر بالحق ، ولا يجوز في العقل أن يشير الى خلافه ابداً .

وان الهدى بمعنى الدلالة الى الحق قد فعله الله وحققه بارسال الأنبياء وانزال الكتب جيلاً بعد جيل .

ولم يبق لدينا من المعاني المنسجمة مع الواقع سوى الاضلال بمعنى الاهلاك في العقاب والهدى بمعنى الثواب ، ويكونان هما المقصودين حصراً بما يتكرر وروده في القرآن الكريم نحو قوله تعالى : ﴿ **كيف يهدي الله قوماً كفروا بعد ايمانهم** ﴾ أي كيف يثيب الله قوماً .. الخ ، ونحو قوله تعالى : ﴿ **يضل به كثيراً ويهدي به كثيراً** ﴾ أي بالقرآن ، حيث يهلك الله تعالى بنزول القرآن كثيراً من الناس لتمردهم عليه وعدم تنفيذهم لأوامره ونواهيه بعد الزامهم بها ويثيب به كثيراً من الناس لاطاعتهم وتسليمهم واذعانهم .

وعلى هذا المنهج نسير في فهم سائر الآيات المباركة التي تحمل كلمات الهدى والاضلال ، فتتجلى لنا سلامة كل هذه النصوص القرآنية مما يتنافى مع الاختيار الكامل والارادة الحرة المنبعثة من نفس الانسان ورغبته .

ولابد لنا في ختام هذا الحديث أن نشير الى كلمة « اغويتني » الواردة في القرآن على لسان ابليس مخاطباً بها الله تعالى ، فقد استغلها الكاتب ابشع استغلال ليبرىء ابليس (ان يكون قد ظلم نفسه او أن يكون مسؤولاً عن مصيره ومآله)[1] وان ابليس قد (اتخذ موقفاً محدداً بقوله : فبما اغويتني ، فلم يضف شيئاً الى نفسه بل أحال كل شيء الى مصدره الحقيقي أي الى المشيئة الالهية ، فكان بذلك جبرياً مخلصاً)[2] .

---

(١) نقد الفكر الديني : ١٠٧ .

(٢) المصدر نفسه : ١٢٦ ـ ١٢٧ .

ان الكاتب بتبجحه بصاحبه « الجبري المخلص » لم يفهم معنى الاغواء في الآية حق الفهم ، ولو كان مدركاً للمعنى حق الادراك لما فرع ما فرع .

ان الاغواء إما أن يكون بمعنى الإهلاك أو بمعنى الاضلال .

فأغويتني ـ بالمعنى الأول ـ أي أهلكتني بالعقوبة واللعن والطرد والابعاد ، ومنه قوله تعالى : ﴿ فسوف يلقون غيا ﴾ أي هلاكاً ، وقالت العرب : غوى الفصيل : اذا فقد اللبن فمات[1] ، وهو معنى الهلاك ، او يكون ﴿ أغويتني ﴾ بما كلفتني السجود لآدم فغويت عند ذاك أي هلكت[2] .

وأغويتني ـ بالمعنى الثاني ـ أي أضللتني ، وقد سبق منا بيان ان الاضلال معناه الاهلاك بالعقاب فيعود بالنتيجة الى المعنى الاول . وليس في الاهلاك بالعقاب أي معنى من المعاني التي يريد الكاتب تصيدها لتحقيق ما يريد اثباته ! ، لأن ابليس معاقب قطعاً على عصيان أمر ربه وعدم اطاعته ، وهذا العقاب هو المقصود بكلمات الضلال والاضلال القرآنية كما مر .

* * *

ولما اتضح لنا ـ بما لا مزيد عليه ـ واقع « الفكر الديني » في نظرته لـ « الجبر » و« القضاء والقدر » و« الهدى والضلال » في ضوء الفهم السليم للآيات القرآنية والأحاديث الاسلامية الصحيحة ، فقد اتضحت لنا ـ بالتبعية ـ مدى جناية الكاتب على الحقائق بخلطه الجاهل او المتعمد بين « الأمر والمشيئة » ، ليثبت للقارىء ان كلًّا من الملائكة وابليس كانا مجبورين على فعل ما فعلوا ، فقد (سجد الملائكة لنفاذ مشيئته فيهم ورفض ابليس السجود لنفاذ مشيئته فيه)[3] .

---

(١) مجمع البيان : ٢ / ٤٠٣ .
(٢) مجمع البيان : ٣ / ٣٣٧ .
(٣) نقد الفكر الديني : ١٣٩ .

ثم كرر موضوع الأمر والمشيئة تكراراً مملاً ومخلاً وعدة مرات في الصفحة الواحدة(١) .

ومن تناقض الكاتب في هذا الموضوع أنه يقول تارة : ان (الأمر بطبيعة الحال اما أن يطاع وينفذ واما ان يعصى ، وللمأمور الخيار في ذلك)(٢) ، وهذا هو واقع الأمر ، ويقول مرة اخرى : ان تمرد ابليس على اطاعة أمر السجود سببه ان الله قد (شاء له أن يعصي الأمر ، ولو شاء الله لابليس أن يقع ساجداً لوقع ساجداً لتوه ، اذ لا حول ولا قوة للعبد على رد المشيئة الالهية)(٣) ، وهذا هو الجبر بعينه .

واذا كنا قد فرغنا من بيان معنى الأمر الالهي وبراءته من كل جبر واكراه فقد ظهر بكل جلاء بطلان سؤال الكاتب : (هل تكمن الطاعة الحقيقية في الاذعان للأمر أم في الخضوع للمشيئة)(٤) .

والجواب بكلمتين : ان الطاعة الحقيقية تكمن في اطاعة الأمر فقط .

واذا كانت الطاعة الحقيقية كامنة في امتثال الامر باختيار الفاعل وكانت المعصية هي عدم امتثال الأمر باختيار الفاعل كذلك فلماذا يتجنى الكاتب على آدم فيجعله (اول انتهازي ، لأنه رفض اتخاذ موقف محدد بين الامر والمشيئة)(٥) .

وواقع الامر في آدم أنه كان منسجماً مع نفسه وآثار تصرفه ، فعصى ربه باختياره ـ بعد التحذير ـ واعترف بعصيانه وكونه قد ظلم نفسه بما فعل ، ثم أراد التخلص من آثار معصيته فتاب الى الله وطلب منه المغفرة والرحمة .

---

(١) انظر صفحة ٨٩ و٩٠ و٩٢ و٩٨ و١٠٣ و١١٥ .
(٢) نقد الفكر الديني : ٨٩
(٣) نفس المصدر : ٨٩
(٤) المصدر نفسه : المصدر نفسه : ٩٠ .
(٥) المصدر نفسه : ١٢٦ .

ولكن الكاتب بحكم دوافعه الخاصة ! يتلاعب بالألفاظ تلاعباً غير موفق فيقول : (أضاف آدم الفعل الى نفسه لما قال : ربنا ظلمنا أنفسنا ، وأخذ مسؤولية العصيان على عاتقه فكان قدرياً ، ونفى بذلك أن يكون الله قد قدر عليه الظليمة وأرادها له . ولما قال آدم : ان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين ، تعلق بحبال الرحمانية المنوطة بعروة المشيئة فكان جبرياً)[١] .

وكأن الكاتب أراد بما نسب الى آدم من الانتهازية أن يمهد للصورة الجميلة الرائعة التي يريد أن يخرج بها ابليسه على الملأ والتي تتلخص بأن (ابليس اجتاز التجربة التي ابتلاه الله بها بنجاح تام)[٢] ، لأنه (علق مفعول واجبات الطاعة الجزئية ليذعن للمشيئة الالهية ويتمسك بواجبه المطلق في التوحيد والتقديس)[٣] ، وبهذا يكون ابليس العظم قد (سلك سلوك القديسين والصالحين والمقربين فبانت بذلك حقيقته بكل صفائها ونقائها)[٤] . وتكون النتيجة أنه (لا يجوز لابليس أن يبقى ملعوناً الى الأبد بعد اجتيازه التجربة بنجاح)[٥] .

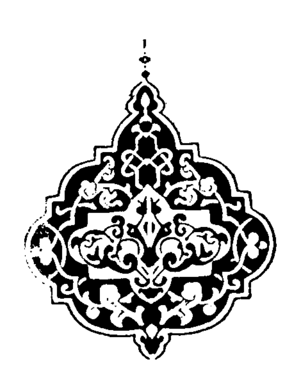
وعلى الرغم من ان ابليس قد رفض السجود لأنه خير من آدم فان الكاتب يرى ان سبب رفض ابليس هو تمسكه (بحقيقة التوحيد تمسكاً لا مثيل له)[٦] ، حيث (حول تمسك ابليس بواجبه المطلق ، جحوده من مجرد عصيان الى اسمى تقديس توجه به مخلوق الى الذات الالهية)[٧] ، ومن ثم كان جحود ابليس (اعظم تقديس للذات الالهية)[٨] .

---

(١) المصدر نفسه : ١٢٦ .
(٢) المصدر نفسه : ١١٣ .
(٣) المصدر نفسه : ١١٣ .
(٤) المصدر نفسه : ١١٤ .
(٥) المصدر نفسه : ١١٦ .
(٦) المصدر نفسه : ١٢٧ .
(٧) المصدر نفسه : ١١٣ .
(٨) المصدر نفسه : ١٠٣ .

فابليس فيما برر به فعله اناني متكبر متعجرف ، ولكن ابليس العظم قد بلغ قمة التقديس فيما فعل ، وما ندري أيهما نصدق ؟ ابليس فيما يقول عن نفسه ام الكاتب فيما يدافع به عن ابليسه .

وما أدري كيف استطاع الكاتب أن يفسر الكبرياء بالتقديس ، والأنانية بالاخلاص ، والعصيان بـ (الاصرار المطلق على التوحيد)[1] ؟ .



(١) المصدر نفسه ٩١ .

ولما كان الفصل خاصاً بما سماه الكاتب « مأساة ابليس » فان من حق البحث ان نتساءل فنقول : وما هي مأساة ابليس ؟

ان خلاصة ما دلنا القرآن عليه ـ ولن يصح اتخاذ مصدر غير القرآن في هذا الموضوع ـ : ان أمراً الهياً صدر الى ابليس بالسجود فـ **﴿ أبى واستكبر ﴾**[1] و **﴿ فسق عن أمر ربه ﴾**[2] و **﴿ كان من الكافرين ﴾**[3] ، فغضب عليه ربه وقال له : **﴿ مالك ألا تكون مع الساجدين ﴾**[4] و **﴿ ما منعك ألا تسجد اذ أمرتك ﴾**[5] ، فقال ابليس : **﴿ انا خير منه ﴾**[6] . فأخرجه الله من حياة النعيم قائلاً له : **﴿ فاهبط منها فما يكون لك أن تتكبر فيها ﴾**[7] ، فقال ابليس : **﴿ رب بما أغويتني لأزينن لهم في الأرض ولاغوينهم أجمعين الا عبادك منهم المخلصين ﴾**[8] .

وهذه النصوص القرآنية السالفة بعيدة كل البعد عن شبهات الجبر والاكراه والمشيئة الحتمية وما شاكل ذلك ، وليس فيها سوى الأمر الالهي

---

(١) سورة البقرة / ٣٤ .
(٢) سورة الكهف / ٥٠ .
(٣) سورة البقرة / ٣٤ . وسورة ص / ٧٤
(٤) سورة الحجر / ٣٢ .
(٥) سورة الاعراف / ١٢ .
(٦) سورة ص / ٧٦ .
(٧) سورة الاعراف / ١٣ .
(٨) سورة الحجر / ٣٩ ـ ٤٠ .

الصادر : ﴿ الا تسجد اذ أمرتك ﴾ ، فعصى وأبى و﴿ فسق عن أمر ربه ﴾ أي خرج عن طاعته ، فغضب الله عليه بسبب عصيانه وفسقه وكفره ، وانتهى كل شيء .

فأين هذه الحقيقة الواضحة الصريحة من ذلك الفصل الطويل الذي كتبه المؤلف ؟ واين الدراما والتراجيديا والغربة والبطل المأساوي وتناقض الأمر والمشيئة وغيرها مما شحن الكاتب بها الفصل تألماً لابليسه ودفاعاً عنه .

ولعل كلمتي «أبى » و« استكبر » بمفردهما كافيان في الدلالة على بطلان مزاعم الكاتب في الجبر والمشيئة ، فان هذين الفعلين العربيين صريحان في أن الاباء والاستكبار كانا من فعل ابليس واختياره ، ولهذا صح توجيه السؤال له عن سبب اختياره لهذا الموقف المتمرد الذي يطلق عليه الكاتب اسم (الكبرياء المأساوية)[١] ، (ولا يمنع أن يكون البطل المأساوي متعجرفاً)[٢] على حد تعبيره .

وربما يوضح الاختيار أكثر أن نتذكر ان اعتذار ابليس كان قائماً على اساس كونه أفضل من آدم . واذن فالامتناع عن السجود كان باختياره وبدافع شعوره بالأفضلية والتقديم .

فأين الجبر في كل ذلك ؟ ! .

* * *

وعندما نصل بالحديث الى شعور ابليس بالأفضلية نرى ان الكاتب قد أيد مشاعر ابليس هذه وفي صحة امتناعه عن السجود ، وادعى (حقيقة اساسية شاءها الله وأوجدها على ما هي عليه ، وهذه الحقيقة هي ان الله لم يخلق الطبائع على درجة واحدة من السمو والكمال ، وانما ميز بينها ، ليس من حيث خصائصها الطبيعية والمادية فحسب بل من حيث درجات كمالها ورفعتها

---

(١) نقد الفكر الديني : ١٠٨ .

(٢) المصدر نفسه : ١٠٨ .

ايضاً)[1] . ثم انتهى من ذلك كله الى الاعتقاد بـ (ان سمو ابليس على آدم كان سمواً بالطبيعة والجوهر)[2] وان (جوهر ابليس افضل واسمى من جوهر آدم)[3] .

وهذا كله من أعجب العجب ! .

ان كان الكاتب مادياً حقاً فكيف يصح له التفضيل بين اجناس المخلوقات « بالطبيعة والجوهر » ! .

وان كان منساقاً مع « الفكر الديني » فان القرآن قد رفض زعم ابليس واعتبر ذلك تكبراً منه وتعالياً ﴿ أستكبرت أم كنت من العالين ﴾ ، أي : هل رفعت نفسك فوق قدرك وتعظمت عن امتثال أمري أم كنت من الذين تعلو أقدارهم عن السجود ، « وحقيقة الاستكبار : الأنفة مما لا ينبغي ان يؤنف منه ، وقيل : حده الرفع للنفس الى منزلة لا تستحقها »[4] .

ثم عاد الكاتب الى التفضيل مرة أخرى فحاول ـ وهو بصدد رده على العقاد ـ أن يفضل الملائكة على آدم ، بدعوى ان الملائكة (تفعل الخير دائمًا بطبيعتها وجوهرها)[5] و(لا تصنع الا الخير بصورة مستمرة ودائمة)[6] في حين ان آدم من المخلوقات (التي تصنع الخير أحياناً وتصنع الشر احياناً أخرى)[7] .

وكان من اسباب هذا التفضيل عنده ان الارادة الملائكية (تصنع الخير باستمرار وبدون أي عناء أو جهد لأن صنع الخير أصبح من جوهرها

---

(١) نقد الفكر الديني : ٩٢ .
(٣) المصدر نفسه : ٩٥ .
(٣) المصدر نفسه : ٩٦ .
(٤) مجمع البيان : ١ / ٨١ .
(٥) المصدر نفسه : ٩٥ .
(٦) المصدر نفسه : ٩٥ .
(٧) المصدر نفسه : ٩٥ .

ومعدنها)[1] . أما ارادة آدم فهي (الارادة الناقصة) التي (لا تزال تصارع وتجاهد للتغلب على غواية الشر لها)[2] ، وحيث أنه ليس من المنطقي (أن يجعل من قدرة آدم على الافساد وسفك الدماء مصدراً لسموه على الملائكة)[3] فان الملائكة أفضل من آدم .

وهذه التعليلات التي ذكرها الكاتب هي أقرب الى المغالطة منها الى الدراسة والرأي السديد . فان صنع الخير باستمرار من قبل الملائكة انما هو لخلوها من الغرائز الدافعة نحو الشر ، شأنها في ذلك شأن مقطوع اليدين الذي لن يكون نشالاً أبداً . وليس من المنطق ان نفضل مقطوع اليدين هذا على الانسان ذي اليدين المسيطر على نفسه من الاندفاع نحو فعل الشر .

واذن . فالمفضل في الحقيقة هو ذلك الذي يقدر على الافساد وسفك الدماء ولكن ارادته (تصارع وتجاهد للتغلب على غواية الشر لها)[4] وهو آدم لا الملائكة .

* * *

وعرج الكاتب بعد ذلك على بحث معنى السجود ـ بمناسبة أمر ابليس بالسجود لآدم ـ وخرج له المعنى الذي يلتئم مع منهجه وهدفه ! .

فالسجود لدى الكاتب هو (الرمز الخارجي والتعبير الجسدي عن العلاقة الحقيقية القائمة بين المخلوق والخالق في الاسلام)[5] ، ولذلك فهو (لا يجوز الا للذات الالهية)[6] . وكان تفسيره هذا قائمًا على أساس (الأفكار والتصورات والمعاني التي تتداعى بصورة مباشرة وعفوية في ذهن المسلم العادي

---

(١) المصدر نفسه : ٩٥ .
(٢) المصدر نفسه : ٩٥ .
(٣) المصدر نفسه : ٩٥ .
(٤) المصدر نفسه : ٩٥ .
(٥) المصدر نفسه : ١٣٧ .
(٦) المصدر نفسه : ١٣٨ .

عندما يذكر أمامه موضوع السجود)[1] ، وذلك (ان المسلم يبدأ صلاته واقفاً على قدميه ومن ثم يتدرج في التعبير عن محو ذاته أمام خالقه . . . تصل صلاته الى ذروتها عندما يقع ساجداً أمام الله وبين يديه)[2] . ثم استخلص من كل ذلك (ان تفسير سجود ابليس لآدم على أنه من باب التحية والتكرمة تفسير تعسفي لأنه لا شيء في الآيات القرآنية التي تروي هذه الحادثة يقول بأنه يجب علينا ان نأخذ السجود بمعنى غير معناه الظاهر والمعروف عند المسلم وهو المعنى المقترن دائمًا بالتأليه والعبادة)[3] .

والحقيقة ان هذا التفسير الذي ذهب اليه الكاتب مقتبس من المصطلح الاسلامي القائم . ولم يكن للسجود مثل هذا المعنى والتصور قبل الاسلام . ومن الغلط الفاحش ان نسري هذا الفهم الديني الخاص على العصور السابقة على الاسلام ، لأن السجود يومذاك كان يعطي الاحترام والخضوع فقط ، ومن دون اضافة أي معنى من معاني التأليه والتقديس . وفي اللغة : « السجود الخضوع والتذلل بمعنى واحد[4] و« يقال : سجد وأسجد اذا خضع »[5] .

والكاتب يعترف بهذا المعنى الاحترامي للسجود ويقول : (ومع ان ابا يوسف واخوته سجدوا له تحية وتكرمة فان السجود في الاسلام اقترن بتقديس الله وعبادته) ، ولكنه مصر على افتراض السجود الذي أمر بـه ابليس سجوداً اسلامياً بكل معانيه ومداليله .

وما أدري كيف سوغت له نفسه بعد اعترافه بالسجود الاحترامي ان يتراجع عن ذلك فيؤكد (ان السجود يتضمن الاحترام ولكنه يتعداه ويتخطاه

---

(١) المصدر نفسه : ١٤٥ .
(٢) المصدر نفسه : ١٣٧ ـ ١٣٨ .
(٣) المصدر نفسه : ١٤٥ .
(٤) التبيان : ١ / ١٤٨ .
(٥) مجمع البيان : ١ / ٨٠ .
(٦) المصدر نفسه : ١٤٦ .

الى درجات لا توصف من التعظيم والاجلال والخضوع)[1] ، لأن السجود يعبر (عن وضع يختلف اختلافاً كيفياً ونوعياً عن الاحترام)[2] . ولذلك فان (تفسير سجود ابليس لأدم على انه من باب التحية والتكرمة تفسير تعسفي)[3] ، بدليل (ان السجود وجوهر العبادة وجوهر التوحيد واحد لا يتغير)[4] وان (متطلبات المشيئة الالهية . . . لا تسمح بالسجود لأحد سوى الذات الصمدية)[5] .

ومهما يكن من أمر ، ومهما تناقض الكاتب في افكاره واقواله فان الحقيقة ثابتة لا تتغير وهي ان السجود لآدم كان احترامياً بحتاً ليس فيه أي شائبة من شوائب التأليه والعبادة كسجود أبي يوسف واخوته له ، ولعل ما ذكره القرآن من « استكبار » ابليس عن السجود من أوضح القرائن على أنه عمل تكريمي تقديري فقط ، كما ان من القرائن بل الأدلة الواضحة على ارادة هذا المعنى قول ابليس كما جاء في الآية الشريفة : ﴿ **أرأيتك هذا الذي كرمت علي** ﴾ اذ رفض ابليس فكرة تكريم آدم وتفضيله عليه .

ثم تناقض الكاتب بعد ذلك في موضوع سجود الملائكة لآدم ، فتارة يرى أنهم قد (أشركوا بالله بعد سجودهم لآدم)[6] ، وتارة يؤكد (بأن الملائكة لم يشركوا بالضرورة)[7] ولم يخرجوا (عن حقيقة التوحيد في سجودهم)[8] ، ومع ذلك فهو يرى (ان موقف ابليس يمثل الاصرار المطلق على التوحيد في أصفى معانيه)[9] و(لو وقع ابليس ساجداً لآدم لخرج عن

---

(١) نقد الفكر الديني : ١٣٧
(٢) المصدر نفسه : ١٣٧ .
(٣) المصدر نفسه : ١٤٥ .
(٤) المصدر نفسه : ١٣٨ .
(٥) المصدر نفسه : ١٠٣ .
(٦) المصدر نفسه : ١٣٨ .
(٧) المصدر نفسه : ١٤٧ .
(٨) المصدر نفسه : ١٣٩ .
(٩) المصدر نفسه : ٩١ .

حقيقة التوحيد)[1] .

* * *

لقد فرض الكاتب ـ اعتباطاً ـ ان ابليس (واجه الرب وهو يناقض نفسه) ، لأن (متطلبات المشيئة الالهية . . . لا تسمح بالسجود لأحد)[3] سوى الله ، في الوقت الذي (كان أمامه الأمر الالهي المباشر بأن يقع ساجداً لادم) .

وفرض ـ اعتباطاً ايضاً ـ ان الله أمر (ابليس بشيء وشاء له تحقيق شيء آخر)[5] و(ان الله يأمر أحياناً بشيء بينما يكون قد شاء تحقيق شيء آخر)[6] .

ثم تساءل معلقاً على ما مر : (لماذا أمر ابليس بالسجود لآدم ؟)[7] وأجاب على السؤال معللاً : (لأنه اراد أن يمتحنه ويجربه كما امتحن من بعده ايوب وابراهيم وغيرهما)[8] ، وبهذا سقط ابليس في المحنة ، (ومن خصائص التجربة الدينية انها تدخل الممتحن في محنة صعبة تحمله ما لا يطاق)[9] حسب زعم الكاتب ، واصبح ابليس حائراً بين اطاعة الامر بالسجود وبين عدم استطاعته ذلك لأنه « مجبور » على عدم السجود ، فكان على ابليس (أن يختار بين الالهي والالهي او بين الازلي والازلي ، لذلك كان ابتلاؤه لا يطاق وبلاؤه لا يقاس)[10] .

وكانت النتيجة ـ كما تخيلها الكاتب ـ ان ابليسا (لم يختر سوى ما كان الله

---

(١) نقد الفكر الديني : ٩٠ .
(٢)(٣)(٤) المصدر نفسه : ١٠٣ .
(٥) المصدر نفسه : ٩٢ .
(٦) المصدر نفسه : ١١٩ .
(٧) (٨) المصدر نفسه : ١١٢ .
(٩) المصدر نفسه : ١١٣ و١٣٩
(١٠) المصدر نفسه : ١١٥ .

قد اختاره له منذ الأزل . . . وبذلك بطل الامر والنهي بالنسبة اليه)[١] ، لأنه مجبور على ما وقع ، ولما كان مجبوراً على ذلك فهو معذور ، لأن الله قد (أمره بالسجود لآدم ولكنه شاء له ضمناً ان يعصي الأمر)[٢] .

ثم تساءل بعد ذلك : واذا كان الله هو الذي شاء له المعصية وأجبره عليها فلماذا ابتلاه بالأمر ؟ و(لماذا أراد للناس ان يعتقدوا ان ابليس هو سبب الشر والمعصية)[٣] ؟ ، و(هل باستطاعتنا أن نعلل هذه المفارقة بردها الى احدى الصفات الالهية المعروفة)[٤] .

وأجاب المؤلف على هذا التساؤل معتقداً (ان الصفة الإلّهية التي نبحث عنها للإجابة على هذه الإسئلة هي صفة المكر)[٥] .

وبعد ان تحدث كثيراً عن المكر ومعانيه ، واستشهد برؤيا لبعض الصوفية تتضمن نسبة المكر الى الله تعالى ، خلص الى النتيجة المنشودة له ، وخلاصتها : ان أمر الله ابليس بالسجود لآدم ـ مع اجباره اياه على المعصية ـ انما هو (اداة المكر الالهي ، غايتها تنفيذ احكام المشيئة وتبريرها امام مخلوقاته فتصبح بذلك مقبولة في اعينهم)[٦] ، وانه (لولا هذا التدبير الماكر لاستعظمت الملائكة طرد سيدهم)[٧] ، وان الغرض من هذا التدبير الالهي الماكر أن يعتقد العباد (ان ابليس عصى أمر ربه فطرده بسبب جحوده ، لأنهم لو آمنوا عن حق بأن الله قدر عليه هذا المصير التعيس منذ الأزل لما تحملت عقولهم هذه الحكمة ، فيفقدون صوابهم ويكفرون بعدالته ورحمته)[٨] .

ثم فرع على زعمه هذا قاعدة كبرى هي (ان ارسال الرسل وانزال الكتب والتمييز بين الحلال والحرام ليست الا وسائط من مكره لتنفيذ احكام

---

(١) المصدر نفسه : ١١٧ .

(٢) المصدر نفسه : ١٢٣ .

(٣) و(٤) و(٥) المصدر نفسه ١٢٠

(٦) و(٧) و(٨) المصدر نفسه ١٢٣

مشيئته في عباده)[1] .

وتكون خاتمة ذلك كله عند الكاتب : (ان اللعنة التي نزلت بابليس لم تكن تعبيراً عن نهايته الحقيقية التي شاءها الله له ، وانما كانت مكراً الهياً غايته تنفيذ احكام المشيئة فيه)[2] .

ان هذه الثرثرة الجوفاء تقوم على اساسين :

١ ـ مسألة الجبر .

وقد قلنا في ابطالها ما فيه الكفاية . ولما كان ما يبنى على الفاسد فاسداً مثله فإن كل ما يتفرع على المسألة الجبرية الكبرى باطل ببطلانها .

٢ ـ معنى المكر .

وقد أورد الكاتب بعض الآيات القرآنية التي فيها لفظ المكر ليكون دليلاً على صحة مدعاه .

وقبل الدخول في تفسير المكر ينبغي لنا استعراض الآيات الشريفة التي ورد فيها لفظ المكر منسوباً الى الله تعالى :

﴿ ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين ﴾

﴿ أفأمن اهل القرى أن يأتيهم بأسنا بياتاً وهم نائمون . او أمن اهل القرى ان يأتيهم بأسنا ضحى وهم يلعبون . افأمنوا مكر الله فلا يأمن مكر الله الا القوم الخاسرون ﴾ .

﴿ واذ يمكر بك الذين كفروا ليثبتوك او يقتلوك او يخرجوك ، ويمكرون ويمكر الله والله خير الماكرين ﴾ .

﴿ واذا أذقنا الناس رحمة من بعد ضراء مستهم اذا لهم مكر في آياتنا

---

(١) المصدر نفسه ١٢٤ .

(٢) المصدر نفسه : ١٢٨ .

قل الله أسرع مكراً . ان رسلنا يكتبون ما تمكرون . ﴾ .

﴿ وقد مكر الذين من قبلهم فلله المكر جميعاً يعلم ما تكسب كل نفس ، وسيعلم الكفار لمن عقبى الدار ﴾ .

﴿ ومكروا مكراً ومكرنا مكراً وهم لا يشعرون ﴾

ان المكر في اللغة العربية معناه الاحتيال في خفية[1] . وهذا المعنى هو المقصود في نسبة المكر الى العصاة والكافرين « مكروا . يمكر بك . لهم مكر . مكر الذين من قبلهم » .

أما نسبة المكر الى الله تعالى عطفاً على مكر اولئك فانما هو بمقتضى ما يسميه علماء البلاغة « ازدواج الكلام » او « مزاوجته » لا بمعنى الاحتيال الذي فسرنا به مكر الكفار والعاصين . وقد اختار القرآن هذه المزاوجة الكلامية لتكون الجملة تعبيراً بالغ العنف عن الجزاء والمقابلة بالمثل .

ولهذه المزاوجة الكلامية المعبرة عن قوة المجازاة نظائر كثيرة في القرآن الكريم جاءت شاهد صدق على اعجازه في البلاغة والفصاحة . ونورد فيما يأتي نماذج منها لزيادة الايضاح والاطلاع . قال تعالى :

﴿ فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ﴾ ، وان رد العدوان ليس اعتداءً في واقعه ، ولكن هذا الاستعمال قائم على اسلوب المزاوجة البلاغية للتأكيد على مسألة المقابلة بالمثل .

﴿ وجزاء سيئة سيئة مثلها ﴾ ، والجزاء في واقعه ليس سيئة ، ولكن ازدواج الكلام رجح هذا الاستعمال .

وهكذا الأمر في قوله تعالى :

﴿ يخادعون الله وهو خادعهم ﴾ .

---

(١) لسان العرب : ٥ / ١٨٣ (مادة مكر) .

﴿ نسوا الله فنسيهم ﴾ .
﴿ فيسخرون منهم سخر الله منهم ﴾
﴿ قالوا : انا معكم انما نحن مستهـزئون. الله يستهزىء بهم ﴾ .

وعلى هذا الاستعمال ورد قوله تعالى : ﴿ ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين ﴾ وسائر آيات المكر السالفة الذكر .

ولو نظر القارىء الى هذا الاسلوب البلاغي في كل الشواهد السابقة رأى مدى تجني « العظم » على الحقائق ومقدار الغوغائية التي تعم كتابه وتطبعه بطابعها الخاص .

وبهذه المناسبة نود أن نوضح للعظم أولاً ولكل القراء ثانياً ان الطرق الاصولية الصحيحة لتفسير القرآن وفهم اغراضه ثلاثة لا رابع لها :

١ ـ تفسير القرآن بالقرآن :

وذلك بأن نعرض كل لفظ قرآني ذي معنى خاص على مجموع الآيات القرآنية الاخرى لنفهم من المجموع حقيقة المعنى المقصود بتلك الآية ، كما في قوله تعالى : ﴿ يد الله فوق أيديهم ﴾ وقوله تعالى : ﴿ ويبقى وجه ربك ﴾ وقوله تعالى : ﴿ على العرش استوى ﴾ ، فان ظاهرها دال على جسمية الله جل وعلا ، ولكننا عندما نقرأ قوله تعالى : ﴿ لا تدركه الأبصار ﴾ وقوله تعالى ـ مخاطباً نبيه موسى « ع » ـ : ﴿ لن تراني ﴾ وسائر الآيات الاخرى النافية للجسمية يتضح لنا المقصود ، ونفهم حينئذ ان اليد بمعنى القوة والوجه بمعنى الذات والاستواء بمعنى الاستيلاء .

٢ ـ تفسير القرآن بالسنة :

وذلك بأن نرجع الى الأحاديث الصحيحة الثـابتة المـروية عن النبي « ص » بحكم كونه لا ينطق الا عن الوحي ، والأئمة الحجج لأنهم عدل القرآن في حديث الثقلين ، في تفسير الآيات المجملة .

والقرآن ـ كما يعلم الجميع ـ قد عني ببيان القواعـد العامـة للأحكـام

الشرعية ولم يبين التفاصيل ، فأشار الى تشريع الوضوء والغسل والتيمم والى وجوب الصلاة والصوم والزكاة والخمس والحج والجهاد ولم يسرد كل احكام هذه الواجبات ، فتكفلت السنة النبوية والأحاديث الشريفة شرح هذه الأحكام وتفصيل جميع اجزائها وشروطها وموارد سقوطها وكل ما يرتبط بها من شؤون .

٣ ـ تفسير القرآن بلغة العرب :

وذلك بأن نرجع الى المعنى اللغوي كما كان لدى العرب في عصر نزول القرآن ، دون أن نقحم فهمنا اللغوي المعاصر في ذلك ، لأن اللغة ـ كما يعلم المعنيون بها ـ قد تطورت كثيراً على مر القرون ، بالاختلاط بغير العرب من جهة وبشيوع الاستعمالات المجازية والمنقولات العرفية من جهة اخرى .

فلو قرأنا قوله تعالى : ﴿ ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم ﴾ وقوله تعالى : ﴿ ثم في سلسلة ذرعها سبعون ذراعاً فاسلكوه ﴾ ولم نعلم المقصود من عدد السبعين هل هو التمثيل او حقيقة العدد المعين ، فاننا في هذه الحالة نرجع الى لغة العرب لنستعلم منها جلية الامر ، وسنجد ان هذا العدد انما يستعمل في مقام بيان الكثرة والمبالغة ، وبهذا يتضح لنا ان القصد القرآني منه هو الكثرة وليس التحديد العددي الدقيق .

في ضوء هذه الطرق الثلاثة نستطيع دراسة المنهج الذي سار عليه العظم في تفسير مفردات القرآن ، فلا هو قد فسر القرآن بالقران ولا بالحديث الصحيح ولا بلغة العرب الأصيلة كما كانت في عصر النبوة . واذا كان للكلمة عدة معان ومداليل فلم يختر المعنى المنسجم مع السياق وتركيب الجملة .

وكانت نتيجة ذلك كله تلك الأخطاء الفظيعة التي مر التنبيه على أكثرها في هذا الفصل .

هَوَامِش
عَلَى
الفَصْلُ الثّالِث

أطلق الكاتب على هذا الفصل اسم « معجزة ظهور العذراء وتصفية اثار العدوان » ، وهو مكرس بكامله للتشهير بالحكومة المصرية وقيادتها السياسية والعسكرية ، متخذاً من قصة هذه « المعجزة » الموهومة مادة للنقـد اللاذع والتهكم الساخر بتلك الحكومة .

ولا علاقة لذلك كله بالفكر الديني ونقده كما هو واضح .

وقد اعترف المؤلف بذلك صريحاً اذ قال في اثناء دفاعه عن نفسه : « ان المقالة عن العذراء سياسية اكثر منها دينية باعتبار انها تتطرق الى الاستغلال السياسي لحدث جماهيري »[1] .

ثم أكد ذلك في اثناء الفصل بقوله : بأن اجهزة الدولة في مصر قد تبنت القصة « واستنتجت منها ما أرادت من المغازي السياسية والكفـاحية والسياحية »[2] ، « وأقحمت فيها استنتاجـات واعتبارات رسميـة وسياسيـة واعلامية وسيـاحية تتصـل مباشـرة بالأوضـاع العربيـة الحاليـة السيئة بعـد الهزيمة »[3] .

واذا كان الأمر كذلك فلماذا أقحمها في كتاب خصصه لنقد الفكر

---

(١) نقد الفكر الديني : ٢٥٠ ـ ٢٥١ .

(٢) المصدر نفسه : ١٥٤ .

(٣) المصدر نفسه : ١٥٥ .

الديني ؟ ! .

ان الشيء اللافت للنظر في هذا كله ان الكاتب بعد اقحام هذه « المعجزة » في قائمة الفكر الديني يقول : « ان المراجع الصحفية والدينية المسؤولة عن الترويج لقصة ظهور العذراء ليست متفقة فيما بينها »[1] ، و« ان أصحاب المصلحة الأساسية في قصة المعجزة غير متفقين اصلاً »[2] ، وان « أحداً من المراجع الدينية المسؤولة لم يدع قبل اليوم القدرة على تصوير الظواهر الروحية الخالصة »[3] ، وان المروجين لصور المعجزة قد « وقعوا في سقطة [اي مخالفة] دينية شنيعة من حيث لا يدرون »[4] .

ويقول تعليقاً على قصة المنديل ـ بعد روايتها ـ : انه « في اليوم التالي أذاع البابا تكذيباً قاطعاً لهذه القضية »[5] وان « التحري الاضافي بين ان قصة المنديل مختلقة »[6] وان البابا « حذر المؤمنين من تصديق كل ما يقوله الناس »[7] وان المسؤولين قد « تبين لهم اختلاق قصة المنديل »[8] و « ان الواقعة غير صحيحة بالمرة »[9] .

وهكذا يعترف الكاتب باختلاف المراجع الدينية فيما بينها حول موضوع « المعجزة » ، وان المؤيدين لوقوع المعجزة قد وقعوا في سقطة دينية ، وان قصة المنديل مختلفة باعتراف ذوي العلاقة . واذن ، فلماذا خصص لها هذا الفصل ؟

---

(١) المصدر نفسه : ١٥٦ .
(٢) المصدر نفسه : ١٥٦ .
(٣) المصدر نفسه : ١٥٧ .
(٤) المصدر نفسه : ١٥٧ .
(٥) المصدر نفسه : ١٦٣ .
(٦) المصدر نفسه : ١٦٣ .
(٧) المصدر نفسه : ١٦٤ .
(٨) المصدر نفسه : ١٦٤ .
(٩) المصدر نفسه : ١٦٤ .

ان اعترافاته هذه تكشف لنا ان هدفه من هذا الفصل ذو شقين :

الأول ـ الطعن بنظام الحكم بمصر بعد الهزيمة .

الثاني ـ افهام القارىء بشكل غير مباشر بأن الفكر الديني قائم على السخف والترهات ، وان كل ما فيه من عقائد انما هي في سخفها من قبيل معجزة ظهور العذراء .

وكان الأجدر به لو كان كاتباً موضوعياً أن يجعل هذا الفصل احد فصول كتابه « النقد الذاتي بعد الهزيمة » لأن ذلك الكتاب مخصص للمقالات ذات الطابع السياسي .

أما وقد جعله أحد فصول هذا الكتاب فان ذلك دليل على أن هدفه ـ كما ذكرنا في المقدمة ـ هو التشكيك والاثارة والفتنة ، بدون موضوعية او منهج علمي .

وقد نسي ان مثيري الفتن مفضوحون على كل حال وان حبل الكذب قصير .

أما اقحامه مسألة « ربط الهزيمة والنصر بقوى غيبية خارجة عن نطاق القدرة البشرية »[1] فذلك دليل اخر على سوء النية وعدم سلامة القصد ، لأن الفكر الديني صريح بأن النصر والهزيمة من فعل الانسان وظروفه وباختياره المطلق ﴿ **ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم** ﴾ ﴿ **وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة** ﴾ ﴿ **يا أيها النبي حرض المؤمنين على القتال** ﴾ ﴿ **اصبروا وصابروا ورابطوا** ﴾ .

ولو كان الكاتب موضوعياً حقاً لقال مع الفيلسوف الماركسي روجيه غارودي : ان « القول بأن الدين . . . يصرف الانسان عن العمل والكفاح ، يتناقض تناقضاً صارخاً مع الواقع التاريخي »[2] .

---

(١) المصدر نفسه : ١٥٤ .

(٢) ماركسية القرن العشرين : ١٤٧ .

هَوَامِش
عَلىٰ
الفَصْلُ الرَّابِعْ



اختار الكاتب لهذا الفصل عنواناً ضخماً كعادته فأطلق عليه « التزييف في الفكر المسيحي المعاصر » .

ولعل القارىء سيحس بمجرد قراءة العنوان عدم ارتباط الموضوع بالفكر الديني الأصيل ، لأن التزييف في الفكر المسيحي المعاصر - على فرض صحته - ليس ذنباً من ذنوب الايديولوجية الرئيسية ، ولذلك فان نقد هذا التزييف ليس نقداً على الفكر الديني ، بل هو دفاع عنه ضد التزييف ، واذن فما علاقة هذا الحديث بهذا الكتاب ؟ .

ان المؤلف يحاول أن يتجاهل جوهر الدين المسيحي ليتوجه بالنقد حباً بالنقد فقط ، والا فهل يخفى عليه أن تدخل الكنيسة في شؤون الدنيا والحكم والسلطة لم يكن فكراً مسيحياً أصيلاً ، وانما هو من تصرفات الكنسيين الذين أقحموا كنيستهم في هذا الميدان الشائك ، ولذلك فان الواعين من ابناء الكنيسة المعاصرين يرجحون ابعاد الكنيسة وتنزيهها من « ارتباطات تقليدية بقوى لا تمت في حقيقتها الى الكنيسة بصلة »[1] ، لكي تعود « متحررة من الارتباطات الدنيوية التقليدية التي تخلصت منها اخيراً وكان هذا هو تماماً ما أراده الله لها أن تكون عليه منذ البداية »[2] ، ويصبح « ما اضطرت الكنيسة

(١) نقد الفكر الديني : ١٨٤ .
(٢) المصدر نفسه : ١٨٧ .

الى التنازل عنه بعد معارك دامية لم يكن يخص الكنيسة اصلاً ، فتكون الكنيسة خرجت منتصرة من المعركة لا خاسرة بما انها تنازلت عن أمور لم تكن لها اصلاً »(١) .

وهل تراجع الكنيسة الى واقعها الصحيح وتنازلها عما لا يمت لها بصلة يطلق عليه اسم « التزييف » ؟ وما علاقة كل ذلك بنقد الفكر الديني ؟ .



(١) المصدر نفسه : ١٨٨ .

هَوَامِش
عَلى
الفَصْلُ الخَامِسْ

خصص الكاتب هذا الفصل لبيان (التصور العلمي ـ المادي للكون وتطوره) أي بيان ما استوحاه الكاتب ـ وبمنظاره الخاص ـ من « الثقافة العلمية » المعاصرة فيما يتصور في اصل نشأة الكون ووجوده .

والكاتب في كل ذلك منكر لوجود الله كل الانكار ، بل يفخر متبجحاً بذلك ، لأن (القناعات الفكرية التي تشكلت لديه على اسس علمية واضحة لا تسمح له أن يعتقد بوجود الله)[1] ، وان كانت (النظرية العلمية حول الموضوع ذاته لا تعترف بالخلق من لا شيء)[2] .

ويرى الكاتب ان (المشكلة بكل بساطة هي : هل القضية « الله موجود » قضية صادقة ام كاذبة ام ان صدقها جائز جواز كذبها)[3] ، وان سبب هذه المشكلة كونه لا يملك أية (أدلة او بينات ترجح أياً من هذين الاحتمالين على الآخر)[4] و(لن يجد الشخص الذي يواجه اختياراً صعباً بين الاعتقاد بوجود الله او عدم الاعتقاد بوجوده أي اثباتات عقلية او بينات علمية تبرهن وجود الله او عدم وجوده)[5] .

(١) نقد الفكر الديني : ٧٨ .
(٢) المصدر نفسه : ٢٥ .
(٣) المصدر نفسه : ٧٧ .
(٤) المصدر نفسه : ٧٧ .
(٥) المصدر نفسه : ٧٥ .

وستكشف لنا « الهوامش » الآتية وجه الحقيقة كما يسوقنا اليها الدليل وكما يجليها البرهان ، ليجد الكاتب وامثاله تلك (الاثباتات العقلية) و(البينات العلمية) التي لم يتسن لهم العثور عليها حتى اليوم فيما يزعمون .



قبل الدخول في صلب الموضوع أجدني محتاجاً الى تسجيل بعض الملاحظات على جوانب فرعية في هذا الفصل لنصل الى المقصود برؤية أوضح وجلاء أكثر ، ولنقف مع القارىء المتطلع على مدى « الدقة » و « المنهجية » و « الامانة » في بحث هذا الكاتب وعرضه للأفكار :

١ ـ يذهب الكاتب خلال هذا الفصل الى وجود صورتين للكون او مفهومين فلسفيين لوجود العالم هما : المفهوم المثالي الروحي والمفهوم المادي[١] . من دون الاشارة ـ مجرد الاشارة ـ الى المفهوم الثالث في هذا الموضوع .

والكاتب في حصر المسألة بهذين المفهومين ينقل كعادته ما ذكره غيره من الكتاب الاوربيين الماديين من غير تعمق وتمحيص . يقول بعض الكتاب السوفييت :

« ان كل الظواهر التي نعالجها إما ان تكون مادية أي خارجية عن وعينا ـ الأشياء وعمليات العالم الخارجي ـ ، وإما روحية فكرية أي لا توجد الا في وعينا ـ المشاعر والأفكار والتفكير وغيرها ـ ، مادي وروحي هذان هما المفهومان الواسعان للغاية اللذان يشملان كل ما هو موجود في العالم . . . المادية والمثالية »[٢] .

---

(١) نقد الفكر الديني : ٢١٦ .

(٢) المادية الديالكتيكية : ٣ .

وعلى هذا التقسيم سار الكاتب في احكامه ومناقشاته ومراسيله .

ولتوضيح الحقيقة نقول : ان المفهوم المثالي الروحي الذي يعنيه المؤلف قائم على اساس ان الصورة الكونية ليست الا الواناً من التصور والفكر فقط ، وان هذا الفكر والتصور هو الحقيقة ، وان كل شيء يرجع بالأخير الى التصور الذهني ، وانه ليس هناك شيء او واقع غير هذا التصور او هذا الشعور .

وكان الفيلسوف الانجليزي المعروف « باركلي »[1] . من ابرز فلاسفة هذه المثالية ، وهو الذي حصر الوجود بالادراك ، وجعل القدر المتيقن من الادراك هو ادراك النفس وادراك التصورات القائمة في دنيا الحس ، واعتقد ان ايماننا بوجود النفس والتصورات انما نشأ من ادراكنا لها . اما الأمور الأخرى المستقلة عن حيز الادراك فليست موجودة لانها لا تدرك ، ومن هنا فان المادة هي « الفكرة التي نضعها عن المادة » من دون ان يكون لها وجود خارجي .

اما المفهوم المادي فهو الذي جند الكاتب نفسه لبيانه والدفاع عنه في هذا الفصل ، وهو المفهوم المنطلق من الايمان بالواقع القائم على المادة المحسوسة فقط ، حيث تكون المادة هي السبب او التفسير لكل الظواهر .

وبقي لدينا المفهوم الثالث الذي أغفله الكاتب وهو الذي يمكن ان نطلق عليه اسم « المفهوم الالهي » ، وهو مفهوم قائم على نفس الأساس الواقعي الذي تقوم عليه الفلسفة المادية في التأكيد على ان الكائنات عبارة عن حقائق موجودة مستقلة عن الفكر والشعور ، ولكنه يختلف عن المادية بايمانه بالسبب اللانهائي لكل هذه المدركات ، كما يختلف عن المثالية بايمانه بالواقع الخارجي لحقائق الكون . (وقد مرَّ منا بيان ذلك بالتفصيل في صدر البحث الأول من هذا الكتاب) .

---

(١) نقد الفكر الديني : ٢٢٦ .

٢ ـ كانت الصورة الكونية التي جاءت بها المادية الميكانيكية هي الصورة العلمية الرائعة في نظر الكاتب ، وبلغ من اهميتها عنده حد الاعتقاد بأنها (حققت . . . نجاحاً باهراً لم يسبق له مثيل ابداً في تاريخ العلوم ، بتقديمها الأجوبة العلمية الشافية والحلول الرياضية الدقيقة لكافة المعضلات والقضايا التقليدية)[١] . كما بلغ من اعجابه بها حد الزعم بأنها قد اقتلعت (من حيث المبدأ والأساس ، الصورة الكونية الدينية السابقة عليها ، وحلت محلها في السيطرة على الفكر العلمي بشتى انواعه ومناحيه)[٢] .

ثم انتقل المؤلف بعد هذا التمهيد الى (شرح المقومات الأساسية التي قامت عليها المادية الميكانيكية)[٣] . مستخلصة من كتاب نيوتن عن المبادىء الرياضية الفلسفية الطبيعية ، واحتل هذا الشرح صفحات طويلة من الكتاب (ص ٢٠٦ ـ ٢١٥) .

ومن حقنا وحق البحث أن نتساءل بعد ذلك كله : هل هذه النظرية صحيحة في نظر الماديين انفسهم ؟ .

والجواب : ان تقدم العلم الحديث قد أثبت زيف هذه النظرية لدى كل المفكرين من ماديين وغيرهم ومنهم الكاتب نفسه ، ونورد فيما يأتي بعض ما قاله هو بنفسه وفي كتابه هذا بالذات في بيان زيف هذه المادية :

(بالرغم من ان المادية الميكانيكية سادت التفكير العلمي الحديث قرابة ثلاثة قرون سيادة شبه تامة فان هذا لا يعني انها لم تجابه الكثير من النقد والتجريح والتحدي من قبل فئات مختلفة من اهل الفكر)[٤] .

---

(١) نقد الفكر الديني : ٢١٢ .
(٢) المصدر نفسه : ٢٠٦ .
(٣) المصدر نفسه : ٢٠٦ .
(٤) المصدر نفسه : ٢١٦ .

(بما ان المادية القديمة [اي الميكانيكية] تقدم صورة ساكنة للوحدة المادية الأولية البسيطة التي تتألف منها الأشياء تظل بذلك عاجزة عن تقديم التعليلات الصحيحة والواقعية)(١) .

(من المآخذ الهامة التي تأخذها المادية الديالكتيكية على المادية الساكنة نزعتها التجريدية)(٢) .

(رفضت المادية الديالكتيكية مجموعة الحقائق الأساسية في المادية الساكنة مثل المكان المطلق والزمان المطلق والسكون المطلق والحركة المطلقة) (٣) ، و (ينطوي رفض المادية الديالكتيكية لفكرة السكون المطلق وقولها بنسبية الزمان والمكان على نتائج خطيرة جداً)(٤) تكون خلاصتها (بطلان القول النيوتوني القديم بأن الآنية والتعاقب والتآني هي حقائق) (٥) مما يستتبع القول ـ بـ (وجود ميكانيكيات لانيوتونية)(٦) .

ثم (جاءت الضربة الحاسمة التي قضت على المادية الساكنة كصورة كونية هامة في العصر الحديث من جهة الوسط ، اي من علم الفيزياء نفسه الذي كان الدعم الأكبر للنظرة الميكانيكية والمنشأ الاصلي لها)(٧) .

ومع كل هذه الاعترافات التي يسجلها الكاتب في بيان زيف الصورة الكونية التي جاءت بها « المادية الميكانيكية الساكنة »(٨) . وفي التأكيد على ان علم الفيزياء قد قضى على تلك النظرية وما تخيلته عن الكون ، كيف سوغ لنفسه

---

(١) المصدر نفسه : ٢١٧ .
(٢) المصدر نفسه : ٢٢٠ .
(٣) المصدر نفسه : ٢٢٢ .
(٤) المصدر نفسه : ٢٢٣ .
(٥) المصدر نفسه : ٢٢٣ .
(٦) المصدر نفسه : ٢٢٤ .
(٧) المصدر نفسه : ٢٢٧ .
(٨) المصدر نفسه : ٢٢٧ .

الادعاء بان هذه المادية قد اقتلعت (من حيث المبدأ والأساس ، الصورة الكونية الدينية السابقة عليها) ، وهل تستطيع تلك المادية الميكانيكية ـ وهي فرضية فاشلة باطلة ثابتة الفساد باعتراف الكاتب واقراره الكامل ـ أن تقتلع ـ (من حيث المبدأ والأساس ، الصورة الكونية الدينية) التي لم يقم دليل على فشلها وبطلانها رغم كل محاولات التهريج والخداع .

والغريب ان الكاتب ـ مع كل اطمئنانه بزيف هذه النظرية ـ يرى ان النقد الموجه من العلماء غير الماركسيين عليها انما هو نقد لا يؤبه به ولا يلتفت اليه لأنه صادر (من جهة اليمين)[1] ولأن هؤلاء النقاد يقولون : (انها نظرة مادية ملحدة)[2] . ولذلك لم يشر الى أي دليل من ادلتهم على بطلان هذه المادية ، وانما اكتفى بالقول بأنه (أخذ عليها تخصيص المكان والزمان بصفات مطلقة لا يجوز خلعها الا على الذات الالهية)[3] ، وان هناك من هاجم (اسس المادية الساكنة من وجهة نظر مثالية روحية محضة)[4] . وان مجموعة من الشعراء والفنانين الانكليز قد رفضوا الايمان بها لأنها تجرد الطبيعة (من الصفات التي تعتبرها عادة زينة الأشياء ومصدر جمالها وسحرها)[5] .

ثم خرج بنتيجة خلاصتها : (ان النقد اليميني للمادية الميكانيكية لم يلق آذاناً صاغية خارج اوساط نفر من الادباء ورجال الدين وبعض الفلاسفة من اصحاب الميول المثالية الواضحة)[6] .

ولن يهمني من كل هذه الجمل الا التنبيه على الاسلوب الجاف المنافي لكل طرائق البحث المنهجي ، باهمال كل الحجج والدلائل المضادة بزعم انها

---

(١) المصدر نفسه : ٢١٦ .
(٢) المصدر نفسه : ٢١٦ .
(٣) المصدر نفسه : ٢١٦ .
(٤) المصدر نفسه : ٢١٦ .
(٥) المصدر نفسه : ٢١٦ .
(٦) المصدر نفسه : ٢١٧ :

صادرة من جهة اليمين . وهو اسلوب يعتمد عليه عدد من الكتاب الماديين عندما يحسون بالعجز عن الاجابة على خصومهم ، فيلتجئون الى نبزهم بـ « اليمينية » للفرار من الميدان ،في حين ان النقاش الفكري وبخاصة في ميادين العلوم ليس فيه يمين ويسار بمقدار ما فيه من حقائق وارقام .

٣ ـ بعد ان استعرض الكاتب افكار « المادية الميكانيكية » بالتفصيل ، وأشار الى « النقد اليميني » لها بكل استعجال ، أكد (انه لم يكن لهذا النقد أي تأثير على العلوم الطبيعية والانسانية وعلى نزعتها العنيفة المتزايدة للأخذ بأفكار المادية ومناهجها وطرقها الناجحة جداً في تفسير الظواهر)[1] .

فما هو المقصود من مناهج المادية وطرقها الناجحة جداً في تفسير الظواهر ؟ وما هي علاقة الظواهر وتفسيرها بهذا البحث ؟ .

ان الكاتب يحاول ان يفترض ان الدين يربط كل الظواهر بالله تعالى ربطاً خاصاً لا يستطيع الانسان تفسيره ولا يتسنى له الوصول الى فهم اسبابه . فاذا استطاعت البشرية في يوم ما أن تكتشف قوانين هذه الظواهر وتصل الى معرفة الأسباب والمسببات فقد استغنت عن الله وعن الايمان به .

وهذا اسلوب أقل ما يقال فيه انه قائم على الجهل المطلق ، لأن الفكر الديني لم يقل في يوم من الأيام : ان يداً خفية تدخل في رحم المرأة ـ مثلاً ـ لتنقل الخلية من حال الى حال : وانما كل ما في الأمر ان هناك عللاً ومعلولات واسباباً ومسببات ، وان اطلاق العنان للانسان العالم ليستكشف المجهول ويتعرف بالقوانين الطبيعية ويفهم العلل والأسباب تأكيد لرسالة الدين وتعميق للعقيدة ـ كما مر في هوامش الفصل الأول ـ وان هذا الكشف عن العلل والأسباب الكونية لا يمنع ابداً من ضرورة الايمان بسبب أعلى وعلةٍ أعمق في الخلق والايجاد والتنظيم الكوني الدقيق ـ كما يأتي بيانه .

٤ ـ لم يستطع الكاتب ـ مع كل شكوكه وشبهاته وتمرده على الايمان

---

(١) المصدر نفسه : ٢١٧ .

بالله ـ أن يعطينا الحل العلمي لمسألة « الكائن الأول » الذي لا مناص من معرفته ، خصوصاً وان (النظرية العلمية حول الموضوع ذاته لا تعترف بالخلق من لا شيء)[1] .

واذن . فمن هو الكائن الأول ؟ .

يقول الكاتب :

ان (العلم لا يقول لنا : من اين جاء هذا السديم . انه لا يبين لنا من اين جاءت هذه المادة التي تطور منها كل شيء)[2] .

ثم يتناقض مع قوله هذا اذ يلتجيء الى الافتراض فيقول : (ولماذا لا نفترض ان المادة الاولى غير معلولة الوجود وبذلك يحسم النقاش دون اللجوء الى عالم الغيبيات)[3] .

ثم يعود فيتراجع عن ذلك ويقول : (في الواقع علينا أن نعترف بكل تواضع بجهلنا حول كل ما يتعلق بمشكلة المصدر الأول للكون . . . عندما تسألني وما علة وجود المادة الأولى ؟ فان أقصى ما أستطيع الاجابة به : لا أعرف الا انها غير معلولة الوجود)[4] .

ثم يعلق على ذلك فيقول : (اذا قلنا : ان المادة الأولى قديمة وغير محدثة او ان الله قديم وغير محدث نكون قد اعترفنا بأننا لا نعرف ولن نعرف كيف يكون الجواب على مشكلة المصدر الأول للاشياء . . . وليس من المعيب ان نعترف بجهلنا)[5] .

ان الكاتب في هذه النصوص يقر بكل صراحة بعدم وجود دليل لديه

---

(١) المصدر نفسه : ٢٥ .
(٢) المصدر نفسه : ٢٨ .
(٣) المصدر نفسه : ٢٨ .
(٤) المصدر نفسه : ٢٨ ـ ٢٩ .
(٥) المصدر نفسه : ٢٩ .

على أزلية المادة وعلى كونها المصدر الأول لوجود الكون ، بل ان كل ما عنده بهذا الصدد هو الافتراض والافتراض وحده ، فراراً من الاستدلال وحسماً للنقاش . وللانصاف والامانة نقول :

ان الكاتب لم ينفرد وحده ببناء بحثه هذا على الافتراض ، وانما يشاركه في هذا المنهج عدد من المفكرين الماديين في عالم اليوم ، نذكر منهم على سبيل المثال مجموعة الاساتذة الماركسيين السوفييت الذين ساهموا في كتابة بحث مفصل عن المادية الديالكتيكية وقالوا في خلاله ما نصه :

« ان جميع فروض المعرفة العلمية تحتوي على عدد ليس بقليل من الفرضيات . التي يبرهن عليها . . . وهكذا فان ممارسة اليوم ليست كافية للبرهنة على الفرضيات الكونية . فنحن لا يمكننا القول بأن الكواكب قد تشكلت فعلاً على النحو الذي تصوره أية فرضية من الفرضيات المعترف بها على أوسع نطاق . . . ان وجود فرضيات في العلم يدل على أن هناك الكثير من الامور التي لم يبرهن عليها بعد في معرفتنا »[1]

وفي الحقيقة فان المنهج العلمي يفرض على العظم وكل من كان على شاكلته ان يقدموا البراهين والحجج على صحة مفاهيمهم التي يؤمنون بها في هذه المسألة ، دون الاكتفاء بالاعتراف بالجهل بعلة وجود المادة الأولى وازليتها ثم مطالبة الفكر الديني بالدليل والبرهان .

وليس من المنطق في شيء ان نلزم الفكر الديني بالاستدلال على اثبات ما يعتقد به دون التزام الفكر المادي بمثل ذلك ، كما انه ليس من المنطق في شيء ايضاً أن ينحصر دليل حل المسألة - مادياً - بالاعتراف بالعجز عن الاستدلال والاكتفاء بقول الكاتب : (لا نعرف ولن نعرف كيف يكون الجواب على مشكلة المصدر الأول للاشياء)[2] .

---

(١) المادية الديالكتيكية : ٣٧٤ .
(٢) نقد الفكر الديني : ٢٩ .

فلا هو استطاع اقامة الدليل على نفي ما يقوله « الفكر الديني » .

ولا هو استطاع اقامة الدليل على صحة ما يذهب اليه « الفكر المادي » .

ومع ذلك فهو يريد من كل قارىء تصديقه والسير معه في هذه الطريق !

وقد مرّ بيان ذلك بالتفصيل في صدر البحث الأول من هذا الكتاب فلا نكرر ولا نعيد .

٥ ـ يقول الكاتب : ان المادية الديالكتيكية تشدد (على حقيقة الترابط العضوي الجوهري القائم بين كافة الموجودات في الكون . وذلك مقابل العزلة المفروضة على كل ذرة من الذرات المادية وفقاً للنظرية القديمة)[١] .

وعلى الرغم من أن البحث في العزلة والترابط هو خارج صدد هذه الهوامش » ولا اريد الاطالة فيه فانني أود ان اشير الى ان الفكر الميتافيزيقي ـ قبل أن تولد المادية الديالكتيكية بقرون ـ قد أكد حقيقة الترابط ورفض العزلة المشار اليها في المادية الساكنة . وكان الدافع له على ذلك ايمانه بخضوع مجموع الموجودات الكونية لمبدأ العلية الكبرى وقوانينها الأساسية ، وما دامت هذه الموجودات متصلة بتلك العلة فمعناه انها مترابطة كل الترابط في مصادرها ومنابعها ، ومن هنا صح في الفهم الميتافيزيقي للكون أن يسأل عن اسباب وجود هذا الشيء المعين ، لغرض معرفة تلك الأسباب والظروف المترابطة في وجود الكون واشيائه المختلفة .

ومن ذلك كله يتضح ان المادية الديالكتيكية لم تأت بجديد عندما أكدت (حقيقة الترابط العضوي الجوهري القائم بين كافة الموجودات في الكون) بل انها قد اتبعت الفكر الميتافيزيقي في الاعتقاد بهذا الترابط الكوني العظيم .

---

(١) نقد الفكر الديني : ٢١٩ .

ونعـود الآن ـ بعد هـذه الملاحـظات التمهيدية ـ الى صلب الموضـوع الرئيسي ، وهو الصورة الكونية التي قام الكاتب بشرحها لقرائه ، مستمدة من « تصوره العلمي المادي » ، فاستعرض ـ بادىء بدء ـ « المادية الميكـانيكية » بكل ما جاءت به من فرضيات وتخيلات سرعان ما نبذها التطور العلمي المعاصر وخلّفها وراء ظهره عندما انكشف زيفها للعيان . ثم عرج على بيان « المآخذ الهامة » على هذه الصورة المادية الميكانيكية ، تلك المآخذ التي أدت الى القضاء نهائياً على هذه التصور ـ كما بينا في اثناء ملاحظاتنا المارة الذكر ـ . ثم شرع ـ بعد ذلك ـ بعرض افكار المادية الديـالكتيكية بحكم كـونها في رأي الكاتب (أنجح محاولة نعرفها اليوم في صياغة صورة كونية متكاملة تناسب هذا العصر وعلومه)[1] .

وكان أول ما تبجح به من افكار المادية الديالكتيكية رفضها فكرة سكون المادة (لتحل محلها مفهوماً حركياً للمادة ، بحيث تكون الصيرورة الدائمة هي جوهر المادة ولبها بدلاً من ان يكون التغير صفة خارجية طارئة على ذرة ساكنة بذاتها كما هي الحال في التصور القديم)[2] ثم الاشارة الى تشديد هذه المادية (على أن الحركة ـ الصيرورة ـ هي جوهر الواقع المادي)[3] .

وهكذا تكون « الحركة » هي اللبنة الاولى في صرح « الصورة الكونية » المبحوث عنها ، والأساس الذي ينطلق منه البحث نحو غايته .

وعلى الرغم من كل ما احيطت به مسألة « الحركة » من عجب وتبجح بالغين لدى جميع الديالكتيكيين من الغربيين والعرب التابعين ، فان الموضوعية تلزمنا بضرورة التنبيه على أن ديناميكية المـادة ليست من مخترعـات الفكر الديالكتيكي كما يزعم الزاعمون ، وانما هي من بنات افكار الفلسفة اليونانية اولاً ، ثم تبلورت وتشذبت واتضحت معالمها التفصيلية على يد الفيلسوف

---

(١) نقد الفكر الديني : ٢٣٠ .
(٢) المصدر نفسه : ٢١٧ .
(٣) المصدر نفسه : ٢١٩ .

المسلم الكبير صدر الدين الشيرازي « من رجال القرن الحادي عشر الهجري » . » كما مرَّ تفصيله في البحث الأول من هذا الكتاب .

لقد أثبت الشيرازي : ان العالم متجدد الوجود والهوية ، وان حقيقته عين التغير ، وكل موجود زماني مسبوق بالعدم الصريح الزماني بحسب ذاته وجوهره ، وكل هوية مادية كائنة فاسدة لا بقاء لها آنين ولا شأن لها الا التجدد ، وكل وجود وتعين يتبدل وجوده وتعينه في كل آن . أي ان « المادة لا تنفصل عن الحركة » كما يعبر الديالكتيكيون [1] .

والحركة عند الشيرازي إما طبيعية او قسرية او ارادية . فان كانت الأولى فظاهر أنَّ فاعلتها هي الطبيعة ، وكذلك ان كانت قسرية ، لأن القاسر علة معدة للحركة . وان كانت ارادية فمصدرها النفس ولكنها ليست الفاعلة القريبة لها ، بل انها لا تفعل الا من جهة كونها طبيعة او مستخدمة اياها . وان مباشر الحركة لا بد وان يكون امراً متجدداً . والجسم غير خال من حركة او سكون ، والساكن من شأنه الحركة ايضاً . ولو لم يكن متجدداً لم يمكن صدور الحركة عنه لاستحالة صدور المتجدد عن ثابت[2] .

وبثبوت هذه « الحركة الجوهرية للمادة » في الفكر الديني الفلسفي يتجلى مقدار البعد عن الواقع فيما يرويه العظم عن احد الكتاب الماديين من قوله : (من وجهة النظر الديالكتيكية ، الطبيعة ليست حالة سكونية راكدة ثابتة . بل هي حالة من الحركة المستمرة والتغير المستمر ، من التجديد والنمو الدائمين)[3] .

وقد ثبت بما لا مزيد عليه ان الميتافيزية الواعية مؤمنة بالحركة كل الايمان ، وقبل أن تتكون « وجهة النظر الديالكتيكية » بعهد طويل .

---

(١) المادية الديالكتيكية : ٩١

(٢) الحركة الجوهرية ونظرية الزمان في فلسفة الشيرازي للدكتور جعفر آل ياسين ـ مجلة كلية الاداب ببغداد ـ العدد ١٢ ص ١٦٧ ـ ١٩٦٩ م .

(٣) نقد الفكر الديني : ٢١٩ .

واذا كانت « الحركة » محل اتفاق الفكرين الديني والديالكتيكي فأين يقع الاختلاف ؟ .

ان خلاصة ما فهمناه من الحركة الجوهرية في الفكر الميتافيزيقي ان المادة في كل مرحلة من مراحلها ـ وبحكم كونها متحركة ـ ذات شقين :

الحالية ـ باعتبار الشيء المرحلي موجوداً .

والتجدد ـ باعتبار ان في الشيء قوة الانتقال وامكانية التطور الى مراحل اخرى .

وهذا هو القانون الطبيعي الذي أشرنا اليه في هوامش الفصل الأول عند التعليق على مسألة خلق الانسان وانتقاله من مرحلة الى مرحلة : نطفة علقة ، مضغة ، جنين ، طفل ، صبي . . . الخ .

فهو في المرحلة الاولى نطفة بالفعل وعلقة بالقوة . ثم يكون بعد ذلك علقة بالفعل ومضغة بالقوة . . . وهكذا ، وتكون النتيجة : انه يوجد في كل مرحلة جانب فعلي هو الواقع الموجود وجانب امكاني هو قوة التطور الى مرحلة ثانية .

اما الديالكتيك فقد خلط بين جانبي القوة والفعل وأطلق على هذا الخليط اسم « التناقضات » ، ثم اكد ان التطور انما يتم بنتيجة الصراع بين هذه « التناقضات الداخلية » ، وبذلك سقط في دوامة التناقضات ولم يستطع الخروج منها بمحصل فلسفي مقبول .

ان الحركة الجوهرية كما ارتضيناها حركة تطورية من مرحلة الى مرحلة ، حيث يلتقي في كل مرحلة منها جانب الفعل وجانب القوة بلا صراع ولا تناقض .

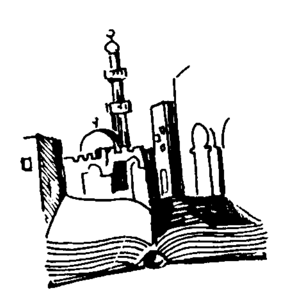
والحركة في المادية الديالكتيكية ـ وبدافع من العمل السياسي لا الفكر الفلسفي ـ حركة قائمة على تناقضات داخلية متصارعة تؤدي بحكم تناقضها

وصراعها الى الانتقال الى مرحلة اخرى .

وقد شرحنا ذلك بالتفصيل في البحث الأول من هـذا الكتاب فـلا حاجـة الى التكرار.

والغريب ان الديالكتيك مع كل هـذا الايمان الاعمى بـالتناقضـات وضرورتها وعدم امكان المناقشة فيها يرى ان « ظفر الشيوعية يعني القضاء تماماً على مثل هذه التناقضات »[1] . فهل معنى ذلك ان الحركة ستقف في هذه النقطة ام ان التناقضات ستموت ؟ .

لا أدري . . .



---

(١) المادية الديالكتيكية : ٢٨٦ .

وهنا يحين وقت ايراد السؤال المهم والأساس في المسألة :

اذا كان وجود الطبيعة هو حركتها وكانت هذه الحركة هي نفس الخروج من القوة الى الفعل ـ كما بيّنا ـ وليست شيئاً آخر ، فان هذه الحركة او هذه الطبيعة بحاجة الى مصدر لوجودها ، فما هو المصدر او السبب الذي أوجد الطبيعة والحركة وجعل من امكان الانتقال من مرحلة الى مرحلة أمراً واقعاً بالفعل ؟ .

تجيب الماركسية على هذا السؤال بأن الحركة ذاتية للمادة فلا تحتاج الى سبب ، لأنه « لا توجد مادة ولا يمكن أن توجد من دون حركة . والمادة لا تنفصل عن الحركة . وبتعبير آخر : ان الحركة هي وسيلة وجود المادة[1] » ، أي « ان مفهوم الحركة الذاتية يعني ان الأشياء والظواهر تحوي في نفسها دوافع او مصادر هذا التطور »[2] . وترى الماركسية « ان الطبيعة غير الحية خلقت ـ عن طريق الحركة الذاتية ـ الشيء المغاير لها ـ نقيضها ـ أي الطبيعة الحية . . . أما أسباب او مصادر هذه الحركة الذاتية والتحول ، فهي التناقضات الداخلية »[3] . » و « ان التناقض الداخلي هو تناقض في جوهر الشيء بالذات ، بحيث ان الشيء لا يمكن ان يوجد بدون هذين

---

(١) المادية الديالكتيكية : ٩١ .
(٢) المصدر نفسه : ٢٧٢ .
(٣) المصدر نفسه : ٢٧٢ .

الضدين »[1] .

ونحن بدورنا نتساءل : هل هذا الجواب صحيح ؟ .

وستتضح لنا حقيقة الصواب او الخطأ في هذا الجواب بعد عرض الملاحظات الآتية :

١ ـ اذا كانت حركة المادة هي السبب في وجود الأشياء وتطورها من مرحلة الى اخرى ، وكانت الحركة ذاتية للمادة و« ليست حالة عرضية »[2] فلماذا تتطور ذرات معينة من عنصر ما وتبقى ذرات اخرى منه على حالها الاولى ؟ . وهل هناك في داخل الحركة قوة عاقلة مدركة تقوم بتقسيم العنصر الى قسمين . فتجمد قسمًا منه في مرحلته الاولى وتطور قسمًا آخر الى مرحلة ثانية ، ثم تقسم العنصر في مرحلته الثانية كذلك فتجمد قسمًا منه وتطور آخر . . . وهكذا .

٢ ـ ان الماديين الديالكتيكيين يعترفون ـ كغيرهم ـ بأن المادة ليست « شيئاً وحيد الصورة ومن نوعية واحدة . انها تبرز في اجسام متباينة لا حصر لتباينها . . . وهذه الأنواع المتباينة للمادة تتميز بالتعقيد الى هذا الحد او ذاك ، وهي مواضيع بحث مختلف العلوم من الفيزياء الى الكيمياء والبيولوجيا . . الخ أما الأنواع البسيطة نسبياً منها فهي الصغيريات الأولية : كالفوتون ، والالكترون ، والبوزيترون ، والبروتون ، والميزون والأنتي بروتون ، والنترون ، والفترون ، والانتي نترون . . . الخ . أما التعقيد الواسع فهو من نصيب الذرات والجزيئات ، ثم تليها في التعقيد الغازات والسوائل والأجسام الصلبة . . وكذلك الأجرام السماوية المختلفة كالكواكب والنجوم والمجموعات النجمية . . وتتميز اجسام الطبيعة العضوية . . . بدرجة عالية من التعقيد »[3] .

---

(١) المصدر نفسه : ٢٧٤ .

(٢) المصدر نفسه : ٩٠ .

(٣) المادية الديالكتيكية : ٨٩ .

واذا كانت المادة على هذه الشاكلة من التباين العجيب المعقد فهل تكون « الحركة الذاتية » المدعاة هي السبب في كل هذه التنوعات ؟ والجواب طبعاً : لا ، بل لا بد أن يكون لذلك سبب فوق المادة تعود اليه كل اختلافات المادة وتنوعات عناصرها وذراتها .

٣ ـ ان المستفاد من الدراسات الفيزيائية الحديثة ونتائج البحث العلمي المعاصر ان المادة في اصلها البعيد حقيقة واحدة لا تعدد فيها ولا تنوع ، وان جميع الخواص والصفات التي تتميز بها المركبات المادية والعناصر البسيطة انما هي صفات طارئة عرضت على المادة الأصيلة فجعلت من كل واحد منها شيئاً متميزاً عن غيره ـ مما لا مجال لشرحه في هذه « الهوامش » ـ .

واذا كانت المادة الأصيلة حقيقة واحدة فكيف يمكن أن ينسب لها او لحركتها سببية هذا التنوع والاختلاف في التراكيب والحركات .

واذا قلنا بأن الحقيقة الواحدة قد تتناقض وتختلف وتتنوع في حركاتها وأحكامها فمعنى ذلك تجميد جميع الحقائق العلمية والغاء كل قوانين العلوم الطبيعية ، لأن الأفراد التي يحكمها قانون واحد قد تتناقض ـ بحسب هذا الزعم ـ او تختلف بفعل حركتها الذاتية المدعاة ـ وبهذا يتبخر القانون ويفقد قيمته ومجاله العملي .

وقد مرَّ مزيد بيان لهذه الملاحظات في البحث الأول من هذا الكتاب .

وهكذا يتضح لنا من هذه الملاحظات ـ على اختصارها ـ انه ليس من الممكن القول بأن المادة متحركة بذاتها وان هذه المادة المتحركة هي بنفسها سبب تنوعها واختلافها . وانما لا بد من القول بأن في المادة الاولى قوة الحركة وامكانها فقط وان سبب فعلية الحركة وسبب التنويع والتصنيف فيها شيء فوقها وليس منها مطلقاً .

ومن هنا ننطلق ـ أي بعد بطلان فكرة ذاتية الحركة ـ الى البحث الجاد عن السبب والعلة .

وقد سبق منا القول في « هوامش الفصل الأول » ان العلية والسببية من القواعد العقلية البديهية التي لا غنى عنها في تعليل وجود الأشياء ، وحتى لو حدث الشيء ولم يعرف السبب فانه يقال بأن السبب مجهول ولا يصح ان يقال انه وجد من غير سبب ، لأن عدم اكتشاف السبب والعلة في وجود شيء ما لا يصح أن يكون حافزاً لانكار فكرة العلية ، بل ان انكار السببية والعلية ـ وهما أساس كل النظريات العلية ـ يؤدي بنا الى رفع اليد عن كل تلك النظريات والقواعد مهما جلت وعظمت .

واذا كانت كل حركة ـ كما أسلفنا ـ بحاجة الى علة وسبب ، لضرورة وجود سبب لأي موجود ، فان تسلسل العلل والأسباب في الوجود يجب ان ينتهي الى سبب لا سبب لوجوده . لبطلان فكرة التسلسل الذي لا ينتهي ، وبهذا ننتهي الى القول بضرورة وجود العلة الاولى التي لا علة لها .

ولا بد أن يكون هذا السبب خارج الاطار المادي للطبيعة والحركة ، بل لا يمكن الا ان يكون سبب الحركة خارجاً عنها لأن المحرك غير المتحرك قطعاً ، ولأن الشيء لا يكون علة لنفسه .

ويكون خلاصة ذلك في جملة واحدة : ان سبب الحركة يجب ان يكون خارج حدود الطبيعة واطارها الكبير واليه تنتهي سلسلة الأسباب والمسببات في كوننا العظيم .

وهذا امر واضح لا يحتاج الى كثير بيان ، وما زال كثير من الفلاسفة والكتاب الماديين ـ ومنهم العظم ـ يعترفون حتى اليوم بـ (الأهمية التي تحتلها البراهين المرتكزة الى فكرة التسلسل غير المتناهي)[١] .

وباتضاح كل ما سلف لا يبقى أي مجال لسؤال الكاتب عندما يقول : (ولماذا لا نفترض ان المادة الأولى غير معلولة الوجود)[٢] ، لأنه قد ثبت ان

---

(١) نقد الفكر الديني : ٢٠٤

(٢) المصدر نفسه : ٢٨ .

صانع المادة الخام « أي العلة الفاعلة للشيء » يجب ان يكون غير المادة الخام نفسها « العلة المادية للشيء » ، ولأن الحركة ـ كما ثبت ـ بحاجة الى محرك ينقل الشيء من مرحلة الامكان والقوة الى مرحلة الفعل والوجود ، ولأن تسلسل العلل والأسباب يجب ان يصل الى نهاية محددة وهذا كله مما ساقنا اليه البحث والدليل وعرّفنا بضرورته وحتميته ، وجعلنا ـ تبعاً لذلك ـ ندرك مدى التخبط الذي يعانيه العظم في محاولة الخروج من هذا المأزق بالاعتراف بالجهل الكامل في فهم المسألة اذ يقول : (عندما تسألني : وما علة وجود المادة الاولى فان اقصى ما أستطيع الاجابة به : لا أعرف الا انها غير معلولة الوجود)[١] .

وحيث قد ثبت ـ مما مر ـ ان المادة معلولة الوجود فلا بد ان يكون لها مصدر اول غير معلول هو واجب الوجود وضروري الوجود ، كما لا بد ان يكون هذا المصدر الأول عاقلاً وواعياً وحكيمًا ، وتلك صفات لا يمكن تحققها في المادة العمياء العشواء الصماء المتخبطة .

« ان غائية تنظيم الطبيعة ، وما يتصف به هذا التنظيم من عقلانية انما هما شاهدان على عقلانية السبب الذي أوجدها ، أي شاهدان على وجود كائن مفكر عاقل هو الاله » .

ولكن المادية الديالكتيكية مع اعترافها بصحة هذه « الغائية » في « تلاؤم النبات والحيوان مع الوسط المحيط ، والأعضاء مع بعضها » لا ترى كل ذلك « أكثر من التلاؤم مع الوسط ، وهذا التلاؤم نتيجة مقنونة لتأثير العوامل الفيزيائية والكيميائية والبيولوجية » .[٢] .

وهذه احدى المغالطات الكبرى في المادية الديالكتيكية ! .

فـ « النتيجة المقنونة المشار اليها . من وضع قانونها ؟ ومَنْ صنّف انواعها ونوّع تراكيبها ونظم عملها ؟ . وهل يكون بمقدرة الحركة المادية العمياء أن

---

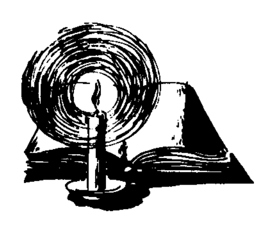
(١) المصدر نفسه : ٢٩ .

(٢) المادية الديالكتيكية : ٢٠٨ .

تصنع هذه القوانين بهذه الدقة العظيمة والترتيب العجيب ؟ .

فان كان ذلك عن صدفة فلنا الف دليل ودليل على عدم امكان الصدفة ، ولا « يمكننا أن نقيم مبادىء عامة للوصول الى آراء مدروسة على اساس الصدفة »[1] كما يقول العظم .

وان كان ذلك بسبب قوة واعية مدركة فتلك هي الكائن الاول الذي تنتهي اليه سلسلة العلل والاسباب في الكون ، ويطلق عليه الفكر الديني اسم « الاله » .



---

(١) نقد الفكر الديني : ٧٨ .

بقيت لنا ـ في ختام البحث ـ تتمة لا يصح اغفالها لما لها من ارتباط وثيق بهذه « الهوامش » ، تلك هي مسألة المنهج الذي ينطلق منه المتدين نحو الايمان بالله تعالى ، وتحديد مدى اختلافه او اتفاقه مع المنهج الذي ينطلق منه المنكر لهذه الحقيقة .

لقد زعم العظم : (ان الطريقة العلمية في الوصول الى معارفنا وقناعاتنا عن طبيعة الكون ونشأته وعن الانسان وتاريخه تتنافى تماماً مع هذا المنهج الاتباعي السائد في الدين)[1] .

فما هو هذا (المنهج الاتباعي) الذي يشير اليه الكاتب ؟ وهل له وجود حقيقي في الفكر الديني ؟ ام انه جزء من حملة التشكيك المتأثرة بالاسلوب « الغوبلزي » السيء الصيت .

في الواقع ، ان المنهج او الخط العام لايمان المتدين بالله تعالى لا يختلف مطلقاً عن المنهج او الخط العام الذي يسير عليه الحسيون المنكرون لله تعالى، في ايمانهم بالحقائق العلمية .

فالعالم الطبيعي عندما يقف على ظاهرة من الظواهر الخارجية يسارع الى دراستها وسبر غورها بدقة وامعان ، فيستنبط من ذلك ـ بما لديه من ادوات العقل والتأمل ـ قاعدة عامة تشمل سائر المفردات المتشاكلة مع تلك الظاهرة ،

---

(١) نقد الفكر الديني : ٢٢ .

وتكون هذه القاعدة العامة قائمة على دليلين :

١ ـ الحس او الأثر الخارجي ، أي الظاهرة المدروسة .

٢ ـ العقل ، أي التعميم والاطلاق في الحكم .

والمؤمن بالله تعالى كذلك تماماً ، لأنه لا يصل الى ايمانه المطلق بوجود المبدأ الأول الا من طريق الأثر الخارجي ، ويكون ايمانه هذا قائمًا على دليلين ايضاً :

١ ـ الحس او الأثر الخارجي ، أي المخلوقات على اختلاف اجناسها وأنواعها .

٢ ـ العقل ، اي الحصر العقلي بعد بطلان الدور والتسلسل اللانهائي وسائر ما تعلل به المنكرون .

واذن . فليس هناك « منهج اتباعي سائد في الدين » كما يزعم العظم ، وانما هو منهج علمي حسي عقلي هو بنفسه المنهج الذي يسير في ضوئه العلماء في تقرير الحقائق العلمية المعاصرة .

ولتأكيد هذه الحقيقة الكبرى نورد فيما يأتي نماذج من هذه الآثار الخارجية الحسية ، التي كان عطاؤها الثر سبباً ضخمًا من اسباب عمق الايمان وزيادة الاطمئنان ، عسى أن يكون في ذلك ما يردع المشككين ويخجل المتجاهلين .

النموذج الأول :

يقول العلم الحديث :

ان الانسان يتكون في اصله من خلية واحدة ، وهذه الخلية تكوِّن الصلب من العظام ونصف الصلب من الغضاريف والرخو من اللحم ، وهي نفسها تكوِّن اللزج من الأنسجة والسائل من الدماء ، وتكوِّن ـ بالأخرة ـ الانسان كله بكل اعضائه واجزائه وجوارحه ، ومنها ينشأ الطويل والقصير والأبيض والأسود على السواء . وهذه الخلية عبارة عن حياة معقدة أمكن

للعلم ان يكتشف تراكيبها ويقيس حركتها ويحلل مادتها وطريقة انقسامها ، أما سر الحياة فيها فهو ما وقف العلم والعلماء عنده مبهوتين مدهوشين .

وهذا الجنين في بطن امه كيف يتغذى وكيف يتنفس ، وكيف يقضي حاجاته ، وكيف تفرز اجهزته ، وكيف روعي في الحبل السري الذي يربطه بأمه ليتغذى به ان يحقق غرضه ، بلا طول قد يسبب تخمر الغذاء فيه قبل وصوله الى الجنين ، او قصر قد يؤدي الى اندفاع الغذاء اليه بما قد يؤذيه ؟؟ .

وعندما يبلغ الحمل نهايته تفرز غدد الانثى افـرازات كثيرة متعـددة الأغراض ، منها ما يساعد على انقباضات الرحم وتقلصاته ، ومنها ما يسهل عملية انزلاق الجنين ، ومنها ما يعمل على مساعدة المولود في أن يكون نزوله بالوضع الطبيعي . يفرز الثدي في نهاية الحمل وبدء الوضع سائلاً ابيض يميل الى الصفرة ، ومن عجيب الصنع ان هذا السائل عبارة عن مواد كيماوية ذائبة تقي الطفل من عدوى الأمراض . وفي اليوم التالي للولادة يبدأ اللبن في التكوين ، ومن تدبير المدبر الأعظم ان يزداد مقدار اللبن الذي يفرزه الثدي يوماً بعد يوم ، بل ان تركيب اللبن تتغير نسب مكوناته وتتركز مواده ، فهو يكاد يكون مـاءً به القليل من النشويات والسكريات في أول الأمر . ثم تتركز مواده فتزيد نسبته النشوية والسكرية والدهنية فترة بعد اخرى .

وبتزايد نمو الطفل تبدأ الأسنان في الظهور لتهيئة الطفل لتناول الطعام وهي تختلف ، من قواطع في وسط الفم وقرب فتحته لقطع الطعام ، الى انياب بجانبها للمعاونة في تمزيقه ، ثم اضراس صغيرة فكبيرة على كل جانب لهرس وطحن الطعام . وقد حاول العلماء جاهدين عند محاولة صنع الأسنان الصناعية ان يستنبطوا طريقة اخرى او يغيروا من وضع الاسنان فاعترفوا بقدرة الخالق عندما قرروا ان ابدع واكمل نظام يمكن للأسنان أن تكون عليه هو النظام الطبيعي ، فلذلك صنعوا « اطقم » الاسنان على شاكلة الاسنان الطبيعية .

عندما يحجب الطفل عن الرضاعة ويبدأ في الأكل تظهر آيات الابداع العظيم أكثر فأكثر، بما يشاهد من جليل الصنع على تهيئة الانسان بما يحقق له حفظ حياته . فنجد في فم الانسان فتحات الأنف الداخلية وفتحة التنفس في اول القصبة الهوائية وفتحة البلعوم اول القناة الهضمية ، ويقول العلم : ان اية ذرة من غبار تضل طريقها وتصل الى القصبة الهوائية لا بد أن تطرد ، وما السعال الا محاولة لطرد غبار وصل الى القصبة الهوائية ، فكيف تدخل ـ اذن ـ البلعة الغذائية الى فتحة القناة الهضمية ولا تدخل في فتحة القصبة الهوائية برغم تلاصق فتحتيهما ، علمًا بأن أي ذرة من الغبار ـ فضلاً عن الأكل والشرب ـ تقتحم القصبة الهوائية تفضي الى الموت . نعم : تدفع اللهاة الى اعلى عند البلع ويسد ما يسمى بـ « اللسان الصغير» طريق التنفس حتى تدخل البلعة الغذائية ، ولم يحدث أن أخطأ هذا اللسان الصغير في عمله على الرغم من أنه ينظم المرور في هذه المنطقة وبين هذه الفتحات آلاف المرات في كل يوم .

ويتم هضم الغذاء أي تحويله من مواد صلبة معقدة الى اخرى سائلة سهلة الامتصاص بعمليات دقيقة غاية الدقة تقوم خير دليل على وجود المصمم الحكيم ، فكل ما يأكله الانسان من صلب وجامد وسائل ولزج ومر وحلو وثقيل وخفيف وحريف ولاذع وساخن وبارد ، كلها تهضم بمواد واحدة وطريقة واحدة ، وهذه المواد التي يتغذاها الانسان على اختلافها يتلقاها جسم الانسان فيدفعها في طريقها المرسوم لتصب عليها الغدد افرازاتها الحمضية وعصارتها ذات التركيز المقدر الذي لو قل قليلاً لما هضم الطعام ولو زاد زيادة طفيفة لاحترق الجسم .

وتدخل البلعة الغذائية في الفم فتبدأ اولى مراحل الهضم ، وذلك بخلط الغذاء باللعاب الذي تفرزه الغدد اللعابية . وهذا اللعاب اول مراتب الهضم لاحتوائه على خميرة خاصة ، ولمساعدته على خفض درجة حرارة الطعام ان كان ساخناً وكسر حدة برودته ان كان مثلجاً . كما انه عامل اساسي في معادلة المواد الحريفة وتخفيف اثر التراكيب اللاذعة ، وتتزلق بعد ذلك اللقمة او

البلعة مختلطة باللعاب الى البلعوم فالمريء ثم المعدة التي تفرز حامض الكلورودريك ذا النسبة الخاصة المعدة بعناية ، فتبلغ درجته أربعاً الى خمس في الألف ، ولو زاد تركيز هذا الحامض على ذلك زيادة طفيفة لأحرق انسجة المعدة حرقاً تاماً ، وتتوالى بعد ذلك الافرازات والعصارات في مختلف اجزاء الجهاز الهضمي الكبير ، فهذه عصارة الأمعاء ، وتلك افرازات الصفراء والبنكرياس وغيرها ، وكلها افرازات تلائم حالة الغذاء الذي وصل اليها .

ولم تعرف الا منذ سنين قليلة وظائف الغدد المسماة بالغدد الصماء تلك المعامل الكيماوية الصغيرة التي تمد الجسم بالتركيبات الضرورية ، والتي تبلغ من قوتها ان جزءاً من بليون جزء منها لو اختل لأحدث آثاراً في الانسان . وهي مرتَّبة بحيث ان افراز كل غدة يكمل افراز الغدة الاخرى ، وان أي اختلال في افرازها قد يبلغ حد الخطورة اذا دام مدة من الزمن .

ومن أعجب ما يلفت النظر ما قرره العلم من أن للأمعاء الدقاق التي يبلغ طولها ستة امتار ونصف حركتين لا اراديتين : الاولى حركة خلط مستمر هدفها مزج الطعام بمختلف عصارات الامعاء وخمائرها مزجاً تاماً حتى يكون الهضم عاماً ، والحركة الثانية : عرض الطعام المهضوم على اكبر مساحة ممكنة في الامعاء كي تتمكن من ان تمتص منه أكبر قدر ممكن ، يأتي بعد ذلك دور الهضم في الأمعاء الغلاظ التي تفرز آخر المواد المهضومة حتى لا تخرج من الجسم الا الفضلات التي لا فائدة منها للانسان

وفي جسم الانسان بالاضافة الى هذه المواد الكيماوية المعقدة والمختلفة ميكروبات وجراثيم وبكتريا ، ويقول المختصون : انه اذا زاد عدد نوع منها عن المقدر له أو قلَّ عمل نوع اخر او اختلفت نسبة هذه الأحياء بعضها لبعض فان ذلك يؤدي الى الهلاك .

وهذه الأحياء تفرز افرازات معينة وتقوم بنفسها بتحويل الغذاء العسر الى يسر والصعب الى سهل والمعقد الى بسيط والضار الى نافع . ولمعرفة ماهية هذه الأحياء يكفي أن نعلم ان العلماء قد قدروا عدد الموجود منها بالمعدة

بحوالي مائة الف في السنتيمتر المكعب الواحد .

ويغلف الجسم ستار محكم بديع هو الجلد ، وعلى الرغم من كونه ذا مسام تفرز الماء الى خارج الجسم فانها لا تمتص الماء الى داخل الجسم مطلقاً ولما كان الجلد معرضاً لهجمات الميكروبات والجراثيم التي تسبح في الجو فقد تم تسليحه بافرازات قادرة على قتل تلك الميكروبات ، أما اذا تغلبت الجراثيم واجتازت منطقة الجلد فهنا تبدأ عملية حربية منظمة تسرع اليها فرقة حراس الحدود وتضرب حصاراً شديداً حول عدوها المغير فأما أن تهزمه وتطرده خارج الجسم واما أن تندحر وتموت هذه الفرقة فتتقدم فرقة اخرى واخرى وهكذا حتى النصر ، وهذه الفرق هي كريات الدم التي يبلغ عددها حوالي ثلاثين الف بليون كرة بيضاء وحمراء ، فاذا رأيت بثرة حمراء وفيها صديد على الجلد فاعلم ان صديدها اشلاء فرق ماتت في سبيل اداء واجبها ، وان الاحمرار هو كريات دم في صراع مع عدو غادر . كما ان من أهم وظائف الجلد حفظ الجسم عند درجة ثابتة من الحرارة .

وهكذا نجد فيما سلف وفي غيره من عجائب اجهزة الانسان في سمعه وبصره وشمه وذوقه وعظمه وعصبه وعضله ودورته الدموية وكليته ما يدهش الفكر ويقيم الف دليل ودليل على ان هذا النظام الدقيق في هذا الجسم لم يخلق عشوائياً ولم يوجد صدفة ولم يحدث نتيجة حركة المادة الصماء العمياء المتخبطة .

النموذج الثاني :

يقول العلم الحديث :

ان فصائل الحيوان تقدر بأكثر من مليوني فصيلة . والأماكن التي تعيش فيها هذه الفصائل مختلفة منها البر ومنها البحر ، وللبر والبحر مجالاته المختلفة لسكنى الحيوانات المختلفة ، وقد اختلفت اجهزة هذه الحيوانات تبعاً لذلك اختلافاً كبيراً ، بحيث تلائم البيئة التي تعيش فيها والغذاء الذي يتوفر لها .

والفم هو اول مراحل الهضم وقد صمم تصميمًا عظيمًا يدل على عظة مصممه وموجده . فالحيوانات كالآساد والذئاب وما كان على شاكلتها من التي تعيش في الصحاري والفلوات ولا غذاء لها الا ما تفترسه من كائنات لا بد من مهاجمتها ، قد زودت بأنياب قاطعة وأسنان حادة ، ولما كانت في هجومها محتاجة الى استعمال عضلاتها كانت لأرجلها عضلات قوية سلحت باظافر ومخالب حادة وحوت معدها الأحماض والمواد الهاضمة للحوم والطعام .

ومن الحيوانات اصناف تعيش على المراعي ، ويعني بها الانسان فيوفر لها غذاء قوامه النباتات والشجيرات والحشائش ، وقد صممت اجهزتها الهاضمة بما يتناسب مع البيئة ، فافواهها واسعة نسبياً ، وقد تجردت من الأنياب القوية والأضراس الصلبة ، واعطيت بدلاً منها الأسنان التي تكون ميزتها القضم والقطع ، فهي تأكل الحشائش والنباتات بسرعة ، وتبتلعها بسرعة دفعة واحدة . وقد صنع لهذه الاصناف اعجب اجهزة للهضم ، فالطعام الذي تأكله ينزل الى الكرش وهو مخزن له ، فاذا ما انتهى عمل الحيوان وجلس للراحة ذهب الطعام من الكرش الى تجويف آخر ، ثم عاد الى الفم ليمضغ ثانية مضغاً جيداً ، حيث يذهب بعد ذلك الى تجويف ثالث ثم رابع . وكل هذه العملية الطويلة أعدت لفائدة الحيوان ، ويقول العلم : ان عملية الاجترار ضرورية وحيوية ، لأن العشب من النباتات العسرة الهضم لما يحتويه من الألياف « السليلوز » الذي يغلف جميع الخلايا النباتية ، ولهضمه يحتاج الحيوان الى وقت طويل جداً ، فان لم يكن مجتراً وبمعدته مخزن خاص لضاع وقت طويل في الرعي يكاد يكون النهار كله دون أن يحصل الحيوان من تلك الاعشاب على ما يشبعه ، ولأجهد نفسه في عمليات التناول والمضغ . وسرعة الأكل وتخزينه ثم اعادته بعد أن يحصل على شيء من التخمر هي التي تجعل من هذه المواد غذاءً نافعاً محققاً لاغراضه .

أما الجهاز الهضمي للطيور فانه يختلف اختلافاً كبيراً عن جهاز الأصناف السالفة الذكر ، اذ يمتد من رأس كل طائر جزء صلب خال من الأسنان عظمي التركيب هو المنقار الذي يستخدم في التغذية بدلاً من الفم والشفتين

والأسنان عند سائر الحيوان ، فيبتلع الطير غذاءه بلا مضغ .

وتختلف مناقير الطيور باختلاف انواع غذائها ، فالطيور الجارحة ذات منقار قوي مقوس حاد لتمزيق اللحوم، بينما تكون للبط والوز مناقير عريضة منبسطة كالملعقة او المغرفة توائم البحث عن الغذاء في الطين والماء ، وعلى جانب المنقار زوائد صغيرة كالاسنان تساعد على قطع الحشائش . أما الدجاج والحمام وباقي الطيور التي تلتقط الحب من الأرض فمناقيرها قصيرة مدببة بالشكل الذي يؤدي الغرض .

ومن اعمق النواحي التي نستطيع ان نلمس بها التصميم والتنظيم العظيم للخلق ما نشاهده في ارجل الحيوانات : فتلك التي من خصائصها الجر والجري والحمل نرى ان ارجلها قوية ، لتساعدها على الجري السريع ، كما تنتهي كل رجل بحافر صلب يحمي الرجل مما قد يصيبها من كثرة الجري او وعورة الطريق .

أما البقر والجاموس فأرجلها قصيرة قوية تنتهي بأظلاف صلبة مشقوقة تساعدها على السير في الأراضي الزراعية اللينة ، بينما ارجل الجمل تنتهي باظلاف مشقوقة تحتها وسادة لينة سميكة تسمى « الخف » ، لتمنع القدم من الغوص في الرمال ، وعلى أرجله كذلك اربطة من جلد خشن تحميه من الحصى والرمال عندما يبرك .

واقدام الطيور تختلف كذلك باختلاف طبيعتها ، فالطيور التي تتغذى على اللحوم نجد لقدميها مخالب قوية حادة ، وهي منثنية بما يساعدها في القبض على الفريسة ، كالصقر والنسر ، وأما تلك التي تتغذى على الحبوب كالدجاج والحمام فأقدامها ذات اظافر مدببة تصلح للنبش في الأرض . والطيور التي يستلزم امر تغذيتها البحث عن غذائها في الماء تتصل اصابعها بغشاء جلدي تستعمله كالمجداف في سباحتها .

ومن عجائب الخلق ما نجده في الضفدعة ، فان لسانها أطول لسان لكائن حي تقريباً ، اذ يبلغ طوله نصف طولها ، وقد أعد بما عليه من مواد

لزجة لصيد الذباب ، فهي تقف حتى يقرب منها الذباب فاذا بها تمد لسانها ليلتصق به عدد من الذباب الذي يعتبر غذاءها الرئيسي .

ومن أعجب ما يلاحظ في الضفدعة انها لما لم يكن لها عنق تستطيع ان تحرك رأسها بواسطته لترى ما حولها فقد هيئت لها عيون بارزة تتحرك في كل الاتجاهات .

ومن طريف ما يؤكده العلم حالياً ان معظم الحيوانات الثديية تمتاز بحاسة شم قوية حادة وحاسة بصر ضعيفة . بخلاف الطيور فانها ذات بصر قوي وشم ضعيف ، وما ذلك الا لأن الأولى تهتدي الى غذائها الذي يكون دائمًا على الأرض في طريقها بحاسة الشم ، بينما الطير وهو في السماء بحاجة الى حدة في بصره ليرى غذاءه من بعد مرتفع .

وللسمك حاسة غريبة هي حاسة تفادي الاصطدام بالصخور والحواجز في ظلمات البحار ، وقد قرر العلماء بعد دراستهم لهذه الظاهرة انهم رأوا في السمك خطاً طولياً على جانبيه ، وهذا الخط عندما يلاحظ بالمجهر يرى انه مجموعة اعضاء دقيقة حساسة الى درجة كبيرة ، تحس بوجود حاجز او صخرة من اختلاف ضغط الماء نتيجة اصطدامه بالحاجز ، فتغير السمكة طريقها .

واما الخفاش فقد ادهش العلماء امره ، فهو عندما يطير في ظلام الليل لا يصطدم بمبنى او شجرة او أي شيء من الأشياء البارزة في طريقه وقد قام احد العلماء الايطاليين بالتحقق من هذه القدرة ، فعلق في سقف غرفة عدداً من الحبال ، وفي نهاية كل حبل جرس صغير يدق اذا لامس الحبل شيء ، ثم اعتم الغرفة اعتاماً كاملاً وأطلق خفاشاً فيها ، وطار الخفاش ودار في الغرفة مراراً ولم يدق اي جرس ، ومعنى ذلك انه لم يصطدم بأي حبل من تلك الحبال المعلقة في الغرفة . وكان خلاصة ما استنتجه العلماء من هذه الظاهرة ان هذا الحيوان يرسل اهتزازات ترد اليه بالتصادم مع اي جسم يقابله فيحس به ، وان طريقة معرفته واحساسه بالعقبات هي نفس طريقة الرادار بالذات .

وأما الجمل فهو كذلك مفعم بآيات العظمة في الخلق ، بالشكل الذي

يعطينا الفهم الكامل لما أرشدنا الله تعالى اليه بقوله ﴿ أفلا ينظرون الى الابل كيف خلقت ﴾ .

ولما كان مجال عمل هذا الحيوان وعيشه هو الصحراء فقد خلق قادراً على اكتناز ما يكفيه من الطعام والشراب لمدة طويلة في سنامه ، لكي يستطيع مجابهة جوع الصحراء وعطشها ، كما خلقت له ـ لهذا الغرض ـ تلك الأهداب الطويلة التي تلتف حول عينيه والتي هي أشبه ما تكون بشبكة تحمي عينيه من ذرات الرمال عند هبوب العواصف الرملية ، وفي الوقت نفسه يستطيع الرؤية من خلال تلك الشبكة فلا يضطر الى اقفال عينيه كما نفعل عند انتشار الغبار .

وكذلك رجله ذات الخف الملائم للسير في الرمل بلا غوص فيه ، وانفه الذي يستطيع التحكم في فتحته اثناء العواصف ليمنع دخول الرمال فيه ، وشفته العليا التي خلقت مشقوقة لكي تساعد على اكل نباتات الصحراء التي غالباً ما تكون اشواكاً .

وأما النمل ففيه من آيات الدقة الشيء الكثير ، وقد اوتي من الفهم والصبر والحس ما لا يتصوره المتصور عند مشاهدة حجمه وجسمه الصغير ، ولعل مدينته من أبرز المدن التي تستحق الدراسة والامعان ، لما فيها من دقة بالغة وتعاون عجيب ونظام رتيب متناه في الدقة والادراك .

واذا عدنا الى الدجاج لنقرأ في دنياه شواهد الدقة في الصنع رأينا الشيء الكثير ، وحسبنا من كل ذلك أن نطلع على الحقيقة الآتية :

خطر لعالم امريكي أن يستفرخ البيض بلا حضانة الدجاج ، وذلك بأن يضع البيض في نفس الحرارة التي يحصل عليها البيض من الدجاجة الحاضنة له ، فلما جمع البيض ووضعه في جهاز التفريخ نصحه فلاح أن يقلب البيض بين اونة واخرى ، إذ انه رأى الدجاجة تفعل ذلك ، فسخر منه العالم وأفهمه ان الدجاجة انما تقلب البيض لتعطي الجزء الأسفل منه حرارة جسمها ، أما هو فقد أحاط البيض بجهاز يشع حرارة ثابتة لكل اجزاء البيضة ، واستمر

هذا العالم في عمله حتى جاء اوان الفقس وجاوز ميعاده ولم تفقس بيضة واحدة ، وأعاد التجربة بعد أن طبق كلام الفلاح فصار يقلب البيض ، حتى اذا ما جاء موعد الفقس خرجت الفراريج .

وآخر تعليل علمي لتقليب البيض ان الفرخ حينما يخلق في البيضة ترسب المواد الغذائية في الجزء الأسفل من جسمه ، فاذا بقي بدون تحريك تتمزق اوعيته ، ولذلك فان الدجاجة لا تقلب البيض في اليوم الأول والأخير ، وهل يمكن للدجاجة ان تفهم هذه الأسرار لولا الالهام الذي عجز الانسان عن معرفته ؟ .

وخلاصة القول : ان في دنيا الحيوان من العجائب والغرائب ـ وكلها شواهد الخلق والابداع والصنع المتقن ـ ما لا يمكن حصره بصفحات كهذه الصفحات ، وما ذاك الا ﴿ **صنع الله الذي أتقن كل شيء خلقه** ﴾ تعالى عما يقول المنكرون الجاحدون علواً كبيرا .

النموذج الثالث :

يقول العلم الحديث :

النبات عالم قائم بذاته ، ما زال العلماء المختصون به مستمرين على دراسته ، وما زالوا يشاهدون في كل يوم جديداً لم تسبق لهم معرفته .

وفصائل النبات تقرب من نصف مليون في العدد ، وهي مختلفة في التراكيب والتزاوج والأعمار الى أبعد الحدود ، ومن النبات ـ من ناحية العمر ـ ما يعمر اياماً ، ومنه ما يعمر سنين ، ومنه ما يعمر اضعاف عمر الانسان .

وينبت النبات عموماً من بذرة تتوافر لها ظروف خاصة أهمها حيوية الأجنة فيها ، وتحافظ البذور على حيويتها لمدة طويلة ، ويجب توافر الماء الضروري للنبات والحرارة المناسبة ـ وكل بذرة تنبت في درجة حرارة معينة ـ . والهواء ضروري للنبات لأنه كائن حي يعيش ويتنفس .

واذا استنبتت البذرة وخرج الجنين الحي مكوناً جذراً صغيراً بدأ يتغذى من الغذاء المدخر في البذرة حتى يستطيل عوده ويضرب في الأرض ليأكل منها ، شأنه في ذلك شأن الجنين في الانسان والحيوان يتغذى من امه وهو في بطنها ، ثم من لبنها ، ثم يستقل عنها ويعتمد على نفسه في غذائه ، فهل المادة الصماء أودعت في البذرة الحياة ؟ !

أما جهاز النبات الغذائي فيعتمد اولاً على الجذور ، وهي اول اجزاء جهاز النبات الغذائي ، ويختلف بعضها عن بعض تبعاً الى اختلاف حاجات النبات ، فهناك الجذور الوتدية والدرنية والليفية الهوائية والتنفسية وكل هذه الاشكال والاختلافات انما خلقت لتتواءم مع امكان حصول النبات على حاجته من الغذاء .

وتنمو الجذور وعليها الشعيرات الجذرية التي تمتص المحاليل الأرضية فتنتقل العصارة الى اعلى ، وبهذه الطريقة يتغذى النبات وينمو ، ولا بد لنموه من وجود الضوء والماء والعناصر الاخرى الضرورية كالكاربون والاوكسجين والفسفور والكبريت وعديد غيرها .

والنبات يتنفس فيأخذ الاوكسجين ويطرد ثاني اوكسيد الكاربون ، مثله في ذلك مثل الانسان والحيوان ، ويصحب تنفس النبات ارتفاع في درجات الحرارة ، ويتم التنفس ليلاً ونهاراً ، الا انه في النهار غير ظاهر النتيجة بالنسبة لعملية التمثيل الكاربوني التي يجريها النبات بسرعة اكثر من عملية التنفس ، فيخرج الاوكسجين ويمتص ثاني اوكسيد الكاربون .

وقد دلت الأبحاث على ان عملية التمثيل الكاربوني كفيلة وحدها باستهلاك ثاني اوكسيد الكاربون الموجود في الكون لو ان الأمر اقتصر عليها ، ولكن الخالق العظيم جعل الكائنات الحية الاخرى تخرج في تنفسها ثاني اوكسيد الكاربون ، كما ان الأجسام الميتة في تحللها تخرج هذه المادة ايضاً ، وكذلك بعض التفاعلات الاخرى .

ولم يترك امر استهلاك وانتاج هذه المادة حراً يحتمل الزيادة والنقصان ،

بل قضت حكمة المصمم ان تكون نسبة ثاني اوكسيد الكاربون في الجو دائماً من ثلاثة الى اربعة اجزاء في كل عشرة آلاف جزء هواء . وان هذه النسبة ينبغي ان تكون ثابتة على الدوام لاستمرار عمران الكون ، ولم يحدث قط ـ مهما اختلفت عمليات الاستهلاك وعمليات الانتاج ـ ان اختلفت هذه النسبة ابداً .

النموذج الرابع :

خُلقت الأرض ، وكل ما فيها ينطق بكونها ملائمة للحياة . تدور حول نفسها فيكون في ذلك تتابع الليل والنهار . وتدور حول الشمس فيكون في ذلك تتابع الفصول ، الذي يؤدي بدوره الى زيادة المساحة الصالحة للسكنى فيها ، ويزيد من اختلاف الأنواع النباتية .

ويحيط بها غلاف غازي يشتمل على الغازات اللازمة للحياة ، ويمتد حولها الى ارتفاع يزيد على (٥٠٠) ميل ، ويبلغ هذا الغلاف من الكثافة درجة تحول دون وصول ملايين الشهب القاتلة يومياً الينا منقضة بسرعة ثلاثين ميلاً في الثانية وهذا الغلاف الجوي الذي يحيط بالأرض يحفظ درجة حرارتها في الحدود المناسبة للحياة ، ويحمل بخار الماء من المحيطات الى مسافات بعيدة داخل القارات ، حيث يمكن أن يتكاثف مطراً يحيي الارض بعد موتها . والمطر مصدر الماء العذب ، ولولاه لأصبحت الأرض جرداء خالية من كل أثر للحياة .

ويمتاز الماء بخواص مهمة تعمل على صيانة الحياة في المحيطات والبحيرات والأنهار ، ولا سيما المناطق التي يكون شتاؤها قارساً وطويلاً ، فالماء يمتص كميات كبيرة من الاوكسجين عندما تكون درجة حرارته منخفضة . ويطفو الجليد المتكون في البحيرات والأنهار على سطح الماء لخفته النسبية فيهيء بذلك الفرصة لاستمرار حياة الكائنات التي تعيش في الماء في المناطق الباردة . وعندما يتجمد الماء تنطلق منه كميات كبيرة من الحرارة تساعد على صيانة حياة الأحياء التي تعيش في البحار .

أما الأرض اليابسة فهي بيئة ثابتة لحياة كثير من الكائنات ، فالتربة تحوي العناصر التي يمتصها النبات ويتمثلها ويحولها الى انواع مختلفة من الطعام يفتقر اليها الانسان والحيوان ، ويوجد كثير من المعادن قريباً من سطح الأرض ، مما هيأ السبل لقيام الحضارة .

ولو ان الأرض كان قطرها ربع قطرها الحالي لعجزت عن احتفاظها بالغلافين الجوي والمائي اللذين يحيطان بها ، ولصارت درجة الحرارة فيها بالغة حد الموت .

أما لو كان قطرها ضعف قطرها الحالي لتضاعفت مساحة سطحها ، وأصبحت جاذبيتها للأجسام ضعف ما هي عليه ، وانخفض ـ تبعاً لذلك ـ ارتفاع غلافها الهوائي ، وزاد الضغط الجوي من كيلو غرام واحد الى كيلو غرامين على السنتيمتر المربع . ويؤثر كل ذلك أبلغ الأثر في الحياة على سطح الأرض ، فتتسع مساحة المناطق الباردة اتساعاً كبيراً ، وتنقص مساحة الأراضي الصالحة للسكنى نقصاً ذريعاً ، وبذلك تعيش الجماعات الانسانية منفصلة او في اماكن نائية يتعذر بينها الاتصال .

ولو أزيحت الأرض الى ضعف بُعدها الحالي عن الشمس لنقصت كمية الحرارة التي تتلقاها من الشمس الى ربع كميتها الحالية ، وقطعت الارض دورتها حول الشمس في وقت أطول ، وتضاعف تبعاً لذلك طول فصل الشتاء ، وتجمدت الكائنات الحية على سطح الأرض .

ولو نقصت المسافة بين الأرض والشمس الى نصف ما هي عليه الآن لبلغت الحرارة التي تتلقاها الأرض اربعة امثالها اليوم ، وتضاعفت سرعتها المدارية حول الشمس ، ولصارت الحياة على سطح الأرض غير ممكنة .

وهكذا أصبحت الأرض ـ بحجمها وبعدها عن الشمس وسرعتها في مدارها ـ تهيء للانسان اسباب الحياة . فهل كان ذلك كله محض مصادفة ؟ .

ثم ان هذه العجائب التي يغص بها الكون ، كمنحنيات التوزيع ، ودورة الماء في الطبيعة ، ودورة ثاني اوكسيد الكاربون فيها ، وعمليات التكاثر

العجيبة ، وعمليات التمثيل الضوئي ذات الأهمية البالغة في اختزان الطاقة الشمسية ، وما لها من أهمية بالغة في حياة الكائنات الحية ، وهذا الانتظام في ظواهر الكون ، والعلاقات السببية ، والتكامل والتوافق والتوازن التي تنظم كل الظواهر وتمتد آثارها من عصر الى عصر . ان هذه العجائب هل قامت على اساس التخبط والصدفة ؟ !

وهذه الجزيئات البسيطة التي ليس لها صورة معينة وليس بينها فراغ ، وقد نشأت منها ملايين من الكواكب والنجوم والعوالم المختلفة لها صور معينة وأعمار محددة تخضع لقوانين ثابتة ، هل وجدت صدفة ؟

وهذه العناصر الكيماوية المعروفة التي بلغ عددها نيفاً ومائة هل لاحظ الانسان مقدار ما بينها من أوجه التشابه والاختلاف ؟ . فمنها الملون وغير الملون ، وبعضها غاز يصعب تحويله الى سائل أو صلب ، وبعضها سائل ، وبعضها صلب يصعب تحويله الى سائل أو غاز ، وبعضها هش والآخر شديد الصلابة ، وبعضها خفيف والآخر ثقيل ، وبعضها موصل جيد والآخر رديء التوصيل ، وبعضها مغناطيسي والآخر غير مغناطيسي ، وبعضها نشيط والآخر خامل ، وبعضها يكوّن احماضاً والآخر يكوّن قواعد ، وبعضها معمر والآخر لا يبقى الا لفترة محدودة من الزمان ومع ذلك فانها جميعاً تخضع لقانون واحد هو « القانون الدوري » .

ان الفرق بين ذرة عنصر معين وعنصر آخر يرجع الى الفرق في عدد البروتونات والنيوترونات التي بالنواة ، والى عدد وطريقة تنظيم الالكترونات التي في خارج النواة ، وعلى ذلك فان ملايين الأنواع من المواد المختلفة سواءً كانت عناصر ام مركبات ، تتألف من جزيئات كهربية ليست في الواقع الا مجرد صور أو مظاهر من الطاقة . والمادة بوصفها متكونة من مجموعات من الجزيئات والذرات ، والجزيئات والذرات ذاتها ، والالكترونات والنيوترونات التي تتألف منها الذرات ، والكهرباء والطاقة ذاتها ، انما تخضع جميعاً لقوانين معينة . بحيث يكفي عدد قليل من ذرات أي عنصر للكشف عنه ومعرفة

خواصه .

فهل تم كل ذلك مصادفة ؟ وهل وجدت القوانين والسنن الكونية من تخبط المادة وعشوائيتها ؟ !

وخلاصة القول :

ان ظهور الحياة في المادة الصماء يلزم العقل بالأخذ بأحد شيئين لا ثالث لهما :

١ ـ فإما أن تكون الحياة خاصة من خواص المادة ملازمة لها فلا تحتاج الى خالق مريد .

٢ ـ او انها من صنع خالق ومدبر مريد .

فاذا قلنا بكونها خاصة من خواص المادة لزمنا القول بأن المادة أزلية أبدية لا تحد بأول ولا آخر ، وانها موجودة منذ الأزل بكل خصائصها ، وان خصائصها ملازمة لها سواء أكانت في هذا المكان من الكون او ذلك المكان .

واذن ، فلا معنى لظهور الحياة في كوكب دون كوكب وفي زمان دون زمان ، ولا معنى لبقاء خصائص الحياة كلها بلا عمل ولا أثر ملايين الملايين من السنين ، ثم تظهر بعد ذلك في زمان يحسب تاريخه بآلاف او مئات من الالوف ، ولماذا تأجل ظهور الحياة كل هذا الزمان الذي لا يمكن حده وحصره مع وجود كل الخصائص منذ الأزل ؟ ! .

واذا كانت الحياة أزلية لأنها من خواص المادة الأزلية ـ حسب الفرض ـ فلماذا جاءت صدفة ثم دامت ؟ واين كانت في تلك الآماد البعيدة حتى تظهر صدفة وبلا أي قصد اليها وارادة لها ؟ .

وعلى هذا فلا بد لنا من الانتهاء الى الأخذ بالأمر الثاني ، وهو ان ظهور الحياة في المادة الصماء كان من صنع خالق أزلي مريد يعلم ما أراد ، واختار له الزمان الذي يريد والمكان الذي يريد ، فأوجد هذا الكون وما عليه وما فيه في

الوقت الذي اختاره والموضع الذي شاءت حكمته تعيينه وانتقاءه(١) .



(١) يراجع فيما سلف : الله : لعباس محمود العقاد ، الله والعلم الحديث : لعبد الرزاق نوفل ، الله يتجلى في عصر العلم : لجماعة من الأساتذة الغربيين ـ ترجمة الدكتور الدمرداش عبد المجيد سرحان ـ ، كتابنا « الله بين الفطرة والدليل » .

وبعد :

فاذا كان الدكتور صادق العظم قد ختم كتابه بما رواه - مبتهجاً ومتبجحاً - عن جان بول سارتر في قوله : « الماركسية هي الفلسفة المعاصرة »[1] .

فاني أختم كتابي بما أرويه عن عدد من رجال الماركسية البارزين فيما قالوه عن هذه « الفلسفة المعاصرة » المدَّعاة ، لينكشف الواقع بجلاء تام لكل ذي عينين :

١ - يقول المفكر الماركسي الفرنسي روجيه غارودي :

ان الماركسية قد أحيطت بتفاسير « تتذرع بالموضوعية ، لتجعل من التاريخ العلمي تاريخاً جاهزاً »[2] .

وروى ان « موريس توريز قال في سنة ١٩٣٤ : ان تحطيم الرأسمالية ليس بالأمر الحتمي . وفي ١٩٥٠ قال : الحرب ليست بالأمر الحتمي »[3] .

و « في الاقتصاد السياسي قادت متطلبات التخطيط الجديدة الى الأخذ ببحوث كانت فيما مضى تنعت بالبرجوازية »[4] .

---

(١) نقد الفكر الديني : ٢٣٠ .
(٢) ماركسية القرن العشرين : ٣١ .
(٣) المصدر نفسه : ٣٦ .
(٤) المصدر السابق : ٥٧ .

و « اذا نحن اعتبرنا الرسم الخيالي المعروف باسم المراحل الخمس للتطور التاريخي ـ الذي وضع انطلاقاً من تجربة تطور المجتمعات الغربية ـ اذا أعتبرنا هذا الرسم الخيالي حقيقة مطلقة ومكتملة . . . فاننا بذلك نبتعد عن المناهج العلمية »[1] .

٢ ـ يقول المفكر الماركسي المجري جورج لوكاش :

« هناك أزمة عامة ـ بالطبع ـ في العالم الرأسمالي ، وهناك أزمة في الماركسية ايضاً . والصراع الصيني السوفييتي جزء من هذه الأزمة الكبرى في الماركسية »[2] .

٣ ـ يقول المفكر الماركسي البولندي جير زي فياتر :

« الماركسيون المعاصرون يختلفون . . . ومهما كان هذا الخلاف فانهم ـ عملياً ـ يتفقون على ضرورة تطوير النظرية الاجتماعية الماركسية »[3] .

٤ ـ يقول الاستاذ المصري الدكتور مراد وهبه وهو يرصد التطور الفكري الفلسفي في الاتحاد السوفييتي في اواسط الستينات من هذا القرن :

« ليس ما يمنع من إحداث تعديل في المادية الديالكتيكية اذا ما ظهر ما يناقضها في مستقبل العلم ، كما يذهب الى ذلك انجلز ، . . . وفلاسفة السوفييت الآن يتبنون هذا الاتجاه . والدليل على ذلك ان اشكال الحركة كما تصوَّرها انجلز موضع مناقشة ، وخلاصة هذه المناقشة ان مفهوم انجلز للحركة ليس دقيقاً »[4] .

« من أساسيات الماركسية : الديالكتيك ، وهو موضوع جدل اليوم عند فلاسفة السوفييت ، واثناء وجودي في موسكو صدر كتاب لنارسكي بعنوان

---

(١) المصدر نفسه ايضاً : ٧٤ .

(٢) حوار مع اليسار الاوروبي المعاصر : ٢٣٤ .

(٣) حوار مع اليسار الاوروبي المعاصر : ١٧٥ .

(٤) محاورات فلسفية : ١٥ .

(مشكلة التناقض في المنطق الديالكتيكي)[1] . ومشكلة التناقض تطرح في ذات الـوقت مشكلة الصلة بين المنـطق الديـالكتيكي والمنطق الصـوري . الاتجاه السائد في كلية الفلسفة بجامعة موسكو ان الصلة بينهما قائمة مع اختلاف في صياغة هذه الصلة أما في معهد الفلسفة فالصلة مفقودة » .

« ان ثمة تياراً فلسفياً يدعو الى اعادة النظر في المنطق الصوري . . . ثم تطور التيار الفلسفي ما بين انكار المنطق الديالكتيكي واقرار مشروعية كل من المنطق الصوري والمنطق الديالكتيكي . أما انكار المنطق الديالكتيكي فيتزعمه اسـاتـذة المنـطق الـريـاضي وفي مقـدمتهم مـاركف وهـو عـالم كبـير في الرياضيات . . . وكذلك روزافين »[2] .

« لفت نظري المفارقة في هذا الاتجاه الى انكار المنطق الديـالكتيكي والاكتفاء بالمنطق الرياضي في دولة تعتبر المروِّج الأول للمنطق الديالكتيكي على الاطلاق ولقانون التناقض على التخصيص ، وطلبتُ من بجمولف تفسيراً لهذه المفارقة ، وكان جوابه ان هذه المفارقة مردودة الى اهتمام الدولة بالتطور الاقتصادي والتكنولوجي وما يترتب على هذا التطور من مشكلات ليس في الامكان مواجهتها الا بالمنطق الصوري والمنطق الرياضي . أما مشكلات الديالكتيـك فليست وثيقة الصلة بهـذا التطور . . . ومـع ذلك فـالاهتمام بالديالكتيك أمر لازم ومطلوب . . . ولكن بشرط ألّا يكون هذا الاهتمام مماثلاً لما كان عليه منذ عشرين عاماً ، بل ينبغي أن يكون كذلك في ضوء القضايا المعاصرة »[3]

* * *

﴿ إنَّ في ذلك لذكرى لمن كان له قلبٌ أو ألقى السَّمْعَ وهو شهيد ﴾ .

« صدق الله العظيم »

---

(١) المصدر نفسه : ٢٣ ـ ٢٤ .

(٢) المصدر نفسه أيضاً : ٤٧ .

(٣) محاورات فلسفية : ٤٨ .

مصادر البحث ومراجعه

الله / لعباس محمود العقاد — القاهرة ١٩٦٤ م

الله بين الفطرة والدليل / لمحمد حسن آل ياسين — بغداد ١٣٩٩ هـ

الله والعلم الحديث / لعبد الرزاق نوفل — القاهرة ١٣٧٦ هـ

الله يتجلى في عصر العلم / لعدد من العلماء الغربيين - الترجمة العربية - — القاهرة ١٩٦٨ م

الاتقان / للسيوطي — القاهرة ١٣٦٠هـ

الانسان والارتقاء / لجون لويس - الترجمة العربية - — دمشق ١٩٧٠ م

التبيان / للشيخ الطوسي — النجف ١٣٧٦هـ

تحف العقول / لابن شعبة الحراني — النجف ١٣٨٣هـ

تراث العرب العلمي في الرياضيات والفلك / لقدري حافظ طوقان — القاهرة ١٩٥٤ م

تفسير / الطبري — القاهرة ١٣٧٣هـ

حوار مع اليسار الأوربي المعاصر / لأمير اسكندر — القاهرة ١٩٧٠ م

دائرة المعارف الاسلامية / - الترجمة العربية — ايران طبعة مصورة

الشواهد الربوبية / لصدر الدين الشيرازي — ايران ١٣٨٦هـ

الطبقات الكبرى / لابن سعد — ليدن ١٣٢١هـ

كشف الظنون / لحاجي خليفة — تركية ١٣٦٠ هـ

لسان العرب / لابن منظور — بيروت ١٩٥٥ م

المادية الديالكتيكية / لعدد من الكتّاب السوفييت - الترجمة العربية - — دمشق دار الجماهير

المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية / لستالين دمشق بلا تاريخ
ـ الترجمة العربية ـ
ماركسية القرن العشرين / لروجيه غارودي ـ الترجمة العربية ـ بيروت ١٩٦٨ م
مجلة كلية الآداب ـ جامعة بغداد / العدد الثاني عشر بغداد ١٩٦٩ م
مجمع البيان / للطبرسي صيدا ١٣٣٣هـ
محاورات فلسفية / للدكتور مراد وهبه القاهرة ١٩٧٤ م
المظاهر الالهية / لصدر الدين الشيرازي ايران ١٣٨٠هـ
معجم الادباء / لياقوت القاهرة ١٣٥٥هـ
مناهل العرفان / للزرقاني القاهرة ١٣٦١هـ
نظرية المعرفة / للدكتور زكي نجيب محمود القاهرة ١٩٥٥ م
النقد الذاتي بعد الهزيمة / للدكتور صادق العظم بيروت ١٩٧٠ م
نهج البلاغة / شرح الشيخ محمد عبده القاهرة بلا تاريخ

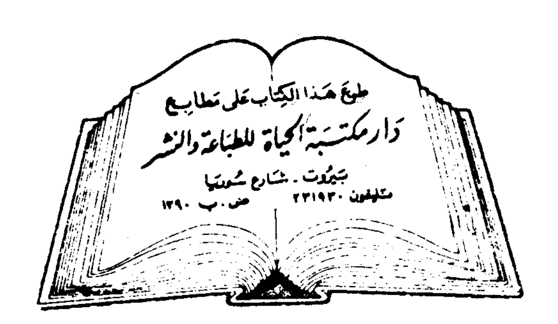


الفهرس

القسم الثاني :

البحث الثالث : الشباب والدين

البحث الرابع : هوامش على كتاب نقد الفكر الديني :



طبع هذا الكتاب على مطابع
دار مكتبة الحياة للطباعة والنشر
بيروت - شارع سوريا
تلفون ٢٢١٩٣٠
ص . ب ١٣٩٠

هذا الكتاب

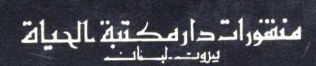
الطابع الغالب للعصر الذي نعيشه ، هو طابع الصراع الفكري ، فقد بلغت البشرية رشدها منذ زمن طويل ، وأضحى الفكر أروج بضاعة ، وأمضى سلاح ، وأرقى آلة ، وأظهر وسيلة .

والذين يرغبون بالانتصار على قرنائهم وأندادهم في هذا العصر عليهم أن يستظهروا « بالفكر » أولا والإسلام ، شأن المبادىء الحية في هذا الكون يتميز بمذخور من العقلانية والفطرية والمنهج العلمي ، يجعله قادراً لا على مواكبة مبادىء العصر في حلبة الصراع بل على مغالبتها والتغلب عليها .

ولئن أتى على الاسلام حين من الدهر ، أتهم فيه أهله بمجافاة العلم ، والتخلف عن مسيرة الحضارة ، وألقيت عليهم ظلماً ، تهم التخلف ومباينة العلم والمنهج العلمي ، فإن ذلك الزمن قد مضى ، وها هو الإسلام بلسان دعاته وعلمائه يتصدى لقضايا العصر ، وشؤون الفكر ، ويدخل ميدان الصراع بين المبادىء ويخرج منها مرفوع الراية ، وظاهراً على كل أعدائه ومخالفيه .

وهذا الكتاب هو السجل الذي دوّن فيه أحد علماء الإسلام المتخصصين موقف الإسلام وآراءه ومناهجه في قضايا فكرية معاصرة ، كقضية المادية ، والأزلية ، والموجد الأول ، والطبيعة واصل الحياة ونظرية التطور .

والكتاب ، بهذا المحصول الغني إسهام كريم في حركة الاسلام الفكرية وفي توفير الأطار الصحيح لسعادة بني الإنسان .


منشورات دار مكتبة الحياة
بيروت - لبنان